

Negasjon av negasjonen

Pseudo-Dionysios Areopagitens apofatiske teologi

Kari Grødum



Hovedoppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie
og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2007

Forord

Takk til Norges forskningsråd og Det norske institutt i Athen for studentstipend.

Takk til Limonos-klosterets abbed fader Nikodemos Paulopoulos for introduksjon til gresk-ortodoks tradisjon.

Tusen takk til min veileder Torstein T. Tollefsen for gode råd og kommentarer.

En spesiell takk til min biveileder Paul Leer-Salvesen for initiativ, gode råd og kommentarer.

Takk til venner og familie, og spesielt Trygve Grødum, Linda Grødum, Marianne Grødum, Georgios Konstantinidis og Ivar Mykland, for inspirasjon og støtte.

Innhold

Kapittel 1	Innledning	7
(1.1)	Oppgavens tema og problemstilling	7
(1.2)	Dionysios' identitet og skriftenes autentisitet	12
(1.3)	Presentasjon av litteratur og tidligere forskning	15
Kapittel 2	Introduksjon til negativ teologi før Dionysios	20
(2.1)	Platonsk og nyplatonsk apofasis	20
(2.2)	Patristisk apofasis	27
Kapittel 3	Dionysios' skrifter	30
(3.1)	Brevene	31
(3.2)	<i>Celestial Hierarchy</i>	33
(3.3)	<i>Ecclesiastical Hierarchy</i>	37
(3.4)	<i>Divine Names</i>	38
(3.5)	<i>Mystical Theology</i>	41
Kapittel 4	Dionysios' negasjon av negasjonen	45
(4.1)	Dionysios' apofatiske og katafatiske teologi	45
(4.2)	Vesen og energi/manifestasjoner	48
(4.3)	Eros og agape	56
(4.4)	Negasjon av negasjonen/det dionysiske gudsbegrep	64
(4.5)	Nyplatonsk eller patristisk?	72
(4.6)	Nyere interesse for Dionysios' negative teologi	79
Konklusjon		84
Bibliografi		88

Forkortelser

CD *Corpus Dionysiacum*

Ep *Brevene*

CH *Celestial Hierarchy*

EH *Ecclesiastical Hierarchy*

DN *Divine Names*

MT *Mystical Theology*

Kapittel 1 Innledning

Theological method has a dual aspect, the ineffable and mysterious on the one hand, the open and more evident on the other. The one resorts to symbolism and involves initiation. The other is philosophic and employs the method of demonstration.¹

(1.1) Oppgavens tema og problemstilling

Det har i de siste tiårene vært en fornyet interesse for de filosofiske aspektene ved den klassiske negative teologi. Dette gjelder i særlig grad Pseudo-Dionysios Areopagitens negative eller apofatiske teologi, slik den utvikles og systematiseres til en enhetlig lære i hans skrifter på 4-500 tallet.² Den nye oppmerksomheten reflekteres i studier om negativ teologi knyttet til nyplatonsk eller patristisk tradisjon, men også i en økende mengde studier innenfor post- eller senmoderne tenkning.³

Temaet for denne oppgaven er Dionysios' apofatiske teologi, og hovedkildene for undersøkelsen av hans filosofiske system er de dionysiske skriftene. Dionysios' apofatiske teologi kan betraktes som et epistemologisk anliggende, et spørsmål om den transcendent Guds erkjennbarhet. Det er imidlertid grunnlag for å betrakte den apofatiske teologi som et ledd i en kosmologi, forstått som en lære om verdens struktur og i denne betydningen en metafysikk og ontologi.

Den apofatiske teologi kan forstås som skaperverkets konversjon (*epistrofe*) tilbake til sitt opphav, mens den komplementære katafatiske eller affirmative teologi kan forstås som den guddommelige manifestasjon eller progresjon (*proodos*) i skaperverket. Strukturen reflekteres i et guddommelig hierarki, manifestert som et ordnet kosmos, hvis endelige formål er skaperverkets guddommeliggjøring (*theosis*). Dionysios' kosmologi består i tillegg til konversjon og progresjon relatert til apofatisk og katafatisk teologi, av læren om Guds vesen (*ousia*) og hans energier (*energeiai*), av Gud "hinsides væren" (*hyperousios*) og den guddommelige kjærligheten (*eros/agape*).

¹ Ep. 9 (1105D) Jeg har benyttet Luibheid og Rorems oversettelse av de dionysiske skrifter *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (1987). Alle Dionysios-sitater er hentet fra denne oversettelsen. Titlene på Dionysios' skrifter refererer også til denne oversettelsen.

² Det noe negativt ladete "Pseudo-Dionysios" vil heretter erstattes med "Dionysios".

³ Se 1.3 for en oversikt over sentrale studier, og 4.6 for kommentar til temaer i senmoderniteten hvor Dionysios' tenkning har relevans.

Oppgavens problemstilling er knyttet til den apofatiske teologis ulike negasjonsnivåer. Dionysios skiller mellom negasjonen som et korrektiv til affirmasjonen, og apofasis som negasjon av både negasjonen og affirmasjonen. Dette siste negasjonsnivået, negasjonen av negasjonen, ligger nær det som kan beskrives som det dionysiske gudsbegrepet. I undersøkelsen av dette siste negasjonsnivået vil spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet vektlegges. Hvordan kan Gud hinsides væren og erkjennelse bli kjent? Hvilke konsekvenser får Dionysios' lære om skillet mellom Guds vesen og hans energier? Finnes det på bakgrunn av dette skillet et grunnlag for å forstå Gud som både transcendent og immanent? I tillegg vil det undersøkes om det på bakgrunn av hans ulike negasjonsnivåer finnes et grunnlag for å kalle Dionysios' negative teologi for radikal. Negativ teologi både før og etter Dionysios representerer ulike posisjoner som i forskningslitteraturen er foreslått inndelt i moderat/ikke-autentisk og radikal/autentisk.⁴ Kriteriene for å kalle en negativ teologi for radikal/autentisk vil undersøkes, og sammenlignes med strukturen hos Dionysios. Oppgaven vil imidlertid ikke inneholde en utstrakt sammenligning mellom Dionysios' negative teologi og andre representanter for negativ teologi. Hovedproblemstillingene kan spesifiseres på følgende måte:

1. Hva innebærer en negasjon av negasjonen for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet?
2. I hvilken grad innebærer negasjonen av negasjonen en radikaliserings av den negative teologi?

En sentral delproblemstilling er knyttet til i hvilken grad Dionysios er influert av nyplatonisk eller patristisk tenkning. En mulig hypotese er at det nettopp er Dionysios' bestemte syntese av de to tradisjonene som utgjør hans originalitet. Til tross for åpenbare nyplatonske trekk hos Dionysios, har det i forskningslitteraturen vært ulike meninger om hva denne likheten innebærer. Dreier det seg kun om en terminologisk likhet, ved at Dionysios benytter det tilgjengelige teoretiske språket i senantikken? Eller er likheten av en mer begrepslig art, ved at skriftene innholdsmessig bærer preg av en nyplatonisk innflytelse? De ulike tolkningene får konsekvenser for oppfatningen av hva som er Dionysios' anliggende. Dionysios er dels betraktet som en kristen tenker forkledd som nyplatoniker,⁵ og dels som en fordekt

⁴ Williams 2000: 5, Armstrong 1979A: 77, Turner 1995: 22

⁵ Lossky 1983: 22

nyplatoniker, uten et reelt kristent ståsted.⁶ Mer utbredt er det imidlertid å betrakte Dionysios som en representant for en vellykket syntese av nyplatonsk filosofi og kristen tenking, uten at hans kristne ståsted settes i tvil.⁷ I tillegg til skillet mellom en nyplatonsk og en patristisk tolkning av Dionysios, kan det også skilles mellom en østkirkelig og en vestkirkelig tolkning, hvor det kan se ut som om det er den vestkirkelige tolkningen som er mest kritisk til at Dionysios' tenkning er forenlig med de hellige skrifterne. En relevant innvending i denne sammenhengen er om det i det hele tatt gir mening å snakke om "kristen nyplatonisme" i senantikken. Hvis det vitenskapelig språket på 4-500-tallet i stor grad var preget av nyplatonsk terminologi, vil det å benytte denne terminologien ikke gi en tilstrekkelig indikasjon på filosofisk forankring. En siste innvending dreier seg om nytten av å søke etter mulige kilder. En ensidig fokusering på forankring vil stå i fare for å redusere Dionysios' tenkning til kilder, og å overse verdien i å tolke skrifterne på deres egne premisser.

Bortsett fra en utstrakt henvisning til de hellige skrifter, nevner Dionysios selv ingen kilder, verken platonske eller patristiske.⁸ Han refererer kun til sin lærer, Hierotheos og hans to skrifter, *Hymns of Love* og *Elements of Theology*. Hierotheos kan være en fiktiv person og det finnes ingen spor etter hans skrifter. Dionysios anser seg ikke som en innovatør, men som fortolker av tradisjonen i følge de hellige skrifter. Hans uttrykte anliggende er å formidle og tolke de hellige skrifter. "This is why we must not dare to resort to words and conceptions concerning that hidden divinity which transcends being, apart from what the sacred scriptures have divinely revealed." (DN I, 1) Den filosofiske metode betraktes imidlertid som ett aspekt av en tosidig tilnærming til teologiske spørsmål, og som komplementær til den mystiske/symbolske metode.⁹ Det er muligens ikke mulig å skille Dionysios' filosofiske system fra hans teologiske doktrine, men det er likevel mulig å anerkjenne hans filosofiske systematisering og tematisering av den teologiske lære. Den filosofiske metode benyttes for å formidle logikken i læren. Det ser ikke ut til å være noen motsetning mellom teologi og filosofi hos Dionysios, relasjonen preges heller av at filosofien er et hjelpemiddel for å forstå den kristne lære.

De dionysiske skrifter er blitt karakterisert som vanskelig tilgjengelige. Den fortettede og komprimerte stilen har resultert i ulike tolkninger og forsøk på dekodning. Stilen kommenteres av Thomas Aquinas på følgende måte:

⁶ Nygren 1936: 479, Vannerste i Rist 1999: 378

⁷ Blant annet Carabine 1995: 299, Louth 1989: 20-24, Williams 2000: 37

⁸ Bortsett fra henvisningene til Ignatios og Clemens (kommentert i 1.2)

⁹ Ep. 9

One must consider that the blessed Dionysius used an obscure style in all his books. He did this not from inexperience but rather from diligence so that the sacred and divine teachings might be hidden from the ridicule of the unbelievers... (Of many difficulties) first, he frequently used a style and manner of speaking which the Platonists used, which is unfamiliar to modern readers... The second difficulty in his comments is that he frequently uses effective arguments to make his point but then often refers (back) to them with a few words or even just one word. The third difficulty is that he often multiplies words, which may seem superfluous, but nevertheless will be found to contain a great depth of meaning by those who consider them diligently.¹⁰

Dionysios kommenterer selv at symbolbruk har en dobbel hensikt, symbolene skal både avdekke og skjule. Avdekking dreier seg om forståelsen av språkets utilstrekkelighet i beskrivelsen av det guddommelige, mens tildekkingen gjelder nødvendigheten av å skjule betydningen for de uinnvidde. (CH II, 2) Han beskriver imidlertid sin stil som mer tilgjengelig enn sin læremester Hierotheos: "I am therefore encouraged to explicate and to separate the condensed and singular mental gymnastics of that man's most powerful intellect, although of course in an argument proportionate to my own powers." (DN III, 2) Til tross for den "dunkle" stilen og tekstenes filosofiske innhold, kan skriftene også tolkes som om de var skrevet for å anvendes. Alle skriftene er stilet til navngitte personer, og disse dedikasjonene gir en nærhet til et fellesskap. Den apofatiske og katafatiske teologi kan forstås som kontemplative veier og veiledning til praksis, uten at det utelukker en filosofisk behandling.¹¹

De resterende delene av kapittel 1 behandler spørsmålet om Dionysios' identitet og skriftenes autenticitet, og gir i tillegg en presentasjon av litteratur og tidligere forskning. Kapittel 2 gir en kort oversikt over negativ teologi før Dionysios. Både filosofisk apofasis fra Platon til Proklos, og patristisk apofasis fra Clemens til kappadokierne blir presentert. Hensikten med kapittelet er å belyse noen hovedlinjer i utviklingen av negativ teologi, og å trekke fram noen apofatiske trekk ved de utvalgte representantene. Noen linjer vil også trekkes til Dionysios. Den athenske nyplatonismen i senantikken representerer Dionysios' samtid, og en avgjørende begrunnelse for å datere de dionysiske skriftene til denne perioden var det som er blitt kalt en "deep sympathy between the vision of Denys and the philosophy of Proclus."¹² Det intellektuelle miljøet i senantikken blir her kun overfladisk berørt, det samme gjelder samtidens kirkelige stridsspørsmål.

¹⁰ Sitert i Rorem 1993: 5 fra Thomas Aquinas' *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Dionysios' skrifter er sitert rundt 1700 ganger av Thomas Aquinas. (Rorem 1993: 37)

¹¹ Louth 1989: 18

¹² Louth 1989: 11

Kapittel 3 er et forsøk på å lese Dionysios på hans egne premisser. Kapittelet gir en presentasjon av skriftene, og en kort kommentar om skriftenes rekkefølge. Hovedvekten er lagt på brevene og *Celestial Hierarchy*. Brevene gir en god introduksjon til hele *Corpus Dionysiacum*, og kommenterer temaer i skriftene som ellers fremkommer på en mer fortettet måte.¹³ *CH* har, sammen med *Ecclesiastical Hierachy*, tradisjonelt fått mindre oppmerksomhet, eller har blitt behandlet separat og isolert fra resten av skriftene (*DN* og *MT*).¹⁴ Dette kan skyldes at temaet, som dreier seg om det angeliske og det jordiske hierarki, har blitt betraktet som lite relevant i en filosofisk kontekst. Disse skriftene, og i denne sammenhengen i særlig grad *CH*, har imidlertid vist seg å inneholde en nøkkel til forståelsen av Dionysios' kosmologi, og relasjonen mellom Gud og skaperverket. Hierarkiet er for Dionysios en guddommelig manifestasjon, et ordnet kosmos og et strukturerende prinsipp i måten mennesket (og resten av skaperverket) relaterer seg til sin neste og til sitt opphav. De resterende skriftene *Divine Names* og *Mystical Theology* utgjør hovedkildene til undersøkelsen av oppgavens problemstilling i kapittel 4, og vil refereres til mer utførlig i denne sammenhengen. *Ecclesiastical Hierachy* dreier seg om tolkningen av kirkens seremonier, og er her kun indirekte relevant som en påminnelse om at hensikten med skriftene kan tolkes som en veiledning til liturgisk praksis.

I kapittel 4 drøftes problemstillingen ved først å undersøke hvordan begrepene apofatisk og katafatisk teologi brukes i skriftene. Dionysios' negasjonsterminologi vil belyses, for senere å benyttes i undersøkelsen av hans negasjon av negasjonen. Distinksjonen mellom vesen og energi hos Dionysios vil diskuteres i relasjon til den senere systematisering av temaet som etableres av Gregor Palamas på 1300-tallet. Betydningen av distinksjonen vil relateres til oppgavens problemstilling. Dionysios' kjærlighetsbegrep vil deretter undersøkes, både i relasjon til hans sidestilling av eros og agape, som en guddommelig energi, og som en komponent i relasjonen mellom Gud og skaperverket. Det dionysiske gudsbegrep vil, sammen med de foregående temaene, være sentrale elementer i undersøkelsen av hans negasjon av negasjonen. Spørsmålet om Dionysios' nyplatonske eller patristiske forankring vil deretter undersøkes, og relateres til om spørsmålet i det hele tatt er nyttig for forståelsen av hans skrifter. Til slutt vil det trekkes noen linjer til nyere filosofi, hvor hensikten er å nevne noen temaer hvor Dionysios' tenkning kan ha relevans. Her vil jeg kommentere den i vestlig kontekst uvante relasjonen mellom etiske spørsmål og guddommeliggjøring (*theosis*). Videre

¹³ von Balthasar 1984: 147 "above all in the letters, where the man appears most strongly as he responds to questions and doubts raised in the course of the systematic work"

¹⁴ Golitzin 1994: 30-31

vil jeg komme inn på de etiske aspektene ved det førontologiske og betingelsesløse hos Levinas og Derrida i relasjon til Dionysios' negasjon av negasjonen.

Kapittel 5 vil inneholde en kort konklusjon, og en oppsummering av oppgavens funn i forhold til problemstilling og delproblemstillinger.

(1.2) Dionysios' identitet og skriftenes autenticitet

Forfatteren av de dionysiske skrifter presenterer seg som den historiske Dionysios Areopagiten, en av Paulus' tilhørere ved talen til "Den ukjente Gud" på Areopagos i Athen i ca. år 50.¹⁵ Spørsmålet om hvem som skjuler seg bak pseudonymet har fascinert mange Dionysios-forskere. Det er i forskningslitteraturen presentert flere kandidater fra det filosofiske og teologiske miljøet i senantikken, men til tross for mange ulike forsøk på identifisering, har ingen av kandidatene blitt allment akseptert.¹⁶ I "New Objective links between the Pseudo-Dionysius and Proclus" betegner Saffrey denne jakten som en avsporing, som ikke bringer oss nærmere noen kunnskap om forfatteren av de dionysiske skrifter.¹⁷ Det eneste forskningen med større sikkerhet kan vise til er tidsepoken og miljøet som skriftene er forfattet i. Jeg vil her kort kommentere de ulike argumentene for tidfesting av skriftene og hva det på grunnlag av skriftene er mulig å si om forfatteren. Jeg vil også komme inn på hvordan Dionysios presenterer seg selv, samt kommentere pseudonymiteten.

De dionysiske skriftene ble så vidt vi vet for første gang referert til i 532 i forbindelse med et kirkemøte i Konstantinopel mellom monofysittene og ortodokse støttespillere for Chalcedon.¹⁸ Her ble utdrag fra et av brevene feilaktig tatt til inntekt for monofysittenes syn i det sentrale stridsspørsmålet om Kristi natur. Lederen av kirkemøtet, Hypatios fra Efesus, betvilte umiddelbart sitatens autenticitet. Hans begrunnelse var at ingen skrifter fra den historiske Dionysios var kjent for kirkefedrene. Den første skepsisen ble imidlertid snart avløst av aksept, og skriftene fikk stor innflytelse både i østlig og vestlig kristen tenkning.¹⁹

¹⁵ Apostlenes gjerninger 17,34: "Men noen menn holdt seg til ham og kom til troen, iblant dem også Dionysios, en av Areopagos-dommerne, og en kvinne ved navn Damaris, og noen andre med dem."

¹⁶ Saffrey 1982: 65 "Ronald Hathaway has recorded twenty-two different identifications"

Mortley 1986: 221 "overconfident identifications are bound to fail (...) we are not so confident of the prosopography of late antiquity as to be able to assume that we know of every likely candidate. The Areopagite may be an otherwise unknown writer"

¹⁷ Saffrey 1982: 65 "...the Dionysian question has been most often raised with the sole purpose of identifying the anonymous author who hides behind the pseudonym of Saint Paul's convert, Dionysius the Areopagite. In my humble opinion, this undertaking is a priori hopeless."

¹⁸ Pelikan 1987: 13, i følge The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity betviles skriftenes autenticitet i 532, men henvises til allerede i 513 av Severus av Antiokia.

¹⁹ Mye takket være John av Scythopolis' og Maximos Bekjennerens formidling og kommentarer.

CD ble oversatt til latin i det 9. århundret av Eriugena, og ble i middelalderen betraktet som den historiske Dionysios Areopagits verk. Spørsmålet om skriftenes autenticitet ble senere gjenopptatt, blant annet av Nicholas Cusanus (1401-1464). Det var imidlertid først i 1895 at J. Stiglmayr og H. Koch uavhengig av hverandre kunne bevise at skriftene ikke kunne være skrevet i det første århundret.²⁰ Argumentene for datering av skriftene ble basert på flere forhold, blant annet mangelen på referanser til skriftene før tidlig på 500-tallet, terminologi som forutsetter kjennskap til konsilet i Chalkedon (år 451) og kjennskap til Proklos nyplatonisme (412-482).²¹ På bakgrunn av referatet fra kirkemøtet vet vi at i det minste brevene må ha vært forfattet før 532. Det er også grunnlag for å tro at skriftene er forfattet etter 476, da Dionysios refererer til at trosbekjennelsen i liturgien fremføres som sang, noe som først ble innført på denne tiden.²² Dionysios refererer i tillegg både til Ignatios (død ca. 107 e. Kr.) og Clemens (død ca. 215 e. Kr.), som begge ville ha vært ukjente for den historiske Dionysios Areopagiten.²³ Det kan både ut fra ytre forhold og skriftenes innhold være grunnlag for å plassere dem i det femte eller sjette århundret. Skriftene ser ut til å være forfattet i et miljø preget av den athenske nyplatonismen, men det er få referanser til samtidens kirkelige stridsspørsmål.²⁴ Referansene til trosbekjennelsen og den generelle liturgiske atmosfære peker mot at Dionysios sannsynligvis var en syrisk munk.²⁵

Disse forholdene daterer skriftene til perioden mellom 476 og 532, og den seneste forskningen plasserer skriftene så sent som mulig i 520-årene, på bakgrunn av sannsynlig terminologisk likhet med nyplatonikeren Damascius (født 480).

It is becoming more and more clear that Dionysios throughout his writings expressed Christian doctrine in terminology that drew very closely, almost to the point of plagiarism, on the explicitly pagan philosophers of Athenian Neoplatonism – Proklos and maybe even Damascius, and doing this on the very eve of the extinction of that Neoplatonic school by the Emperor Justinian (it is now increasingly argued that the *Corpus Areopagiticum* should be placed as late as possible – that is in the 520s – and it was in 529 that Justinian closed the Academy at Athens). (Louth 2000: 31)

²⁰ Carabine 1995: 279

²¹ Golitzin 1994: 23

²² *Ecclesiastical Hierarchy* III, 7, Louth 1989: 14 “the singing of the Creed (..) was only introduced by Peter the Fuller at Antioch, probably in 476.”

²³ Ignatios og Clemens nevnes i henholdsvis *Divine Names* IV, 12 og V, 9. Det er usannsynlig at dette er en glipp fra Dionysios’ side, det sier heller noe om at pseudonymbruken ikke var ment som et ”bedrag”, men som et uttrykk for at skriftene følger tradisjonen og kunne vært tilskrevet den historiske Dionysios. Pseudonymitet var en ikke uvanlig sjanger i senantikken.

²⁴ Bortsett fra *Ep.* 4 om Kristi natur

²⁵ Golitzin 1994: 23, Louth 1989: 14, 111

Etter at det ble stadfestet at skriftene ikke var skrevet av den historiske Dionysios, skiftet forskningen fokus til forsøk på å avsløre identiteten. Interessen for skriftene tok seg imidlertid opp igjen, som et av de mest radikale uttrykk for negativ teologi. Lossky kommenterer identitetsforskningen på denne måten: "But whatever the results of all this research may be, they can in no way diminish the theological value of the *Areopagitica*. From this point of view it matters little who their author was."²⁶

"I am completely worthy of being believed when I teach and speak the things made known about you by God, namely, that you will be released from your prison on Patmos".²⁷ Brevet til Johannes er en av flere biografiske referanser som forfatteren av de dionysiske skrifter viser til for å bekrefte skriftenes autenticitet. Solformørkelsen ved korsfestelsen beskrives i det 7. brev og det finnes også flere referanser til Paulus og Timoteus. Forfatteren presenterer seg som en athener i det første århundret, ut fra skriftens innhold en filosofisk skolert athener, og en hedning før han møtte Paulus på Areopagos. I tillegg til å bekrefte pseudonymet, bidrar de biografiske referansene til å plassere forfatteren i et samfunn, et møtested mellom det greske og det kristne, tematisk knyttet til "den ukjente Gud". Det er i forskningslitteraturen antydning at pseudonymet ikke er tilfeldig valgt, eller at det i det minste henviser til en kontekst der den nyplatonske filosofi var fremtredende.²⁸ Schäfer ser på pseudonymet som en nøkkel for å forstå skriftenes betydning. Han argumenterer for at det først er når vi aksepterer at vi skal lese skriftene i samsvar med pseudonymet, med den han presenterer seg som, at de tradisjonelle uløste problemene i Dionysios-forskningen kan løses. Et interessant aspekt ved argumentasjonen dreier seg om å forstå Dionysios på hans egne premisser, og skriftene som originale verk. Forskningen har i sin søken etter Dionysios' intensjoner fokusert på forfatterens identitet, og ved dette overskygget eller forhindret en forståelse av skriftene.²⁹

Pseudonymitet var en ikke uvanlig litterær innretning i senantikken. Tradisjonen for pseudonymitet kan ha mange grunner, men det ser ikke ut til at forfalskning eller bedrag kan være tilfelle her. Valg av pseudonym sier noe om hvilken kontekst og filosofiske miljø forfatteren plasserer seg i, i møtet mellom gresk og kristen tenkning. Pseudonymet bidro også til at forfatteren kunne formidle sitt budskap løsrevet fra samtidens aktuelle religiøse stridigheter, selv om det ikke forhindret at skriftene ble brukt i denne sammenhengen. Det er i

²⁶ Lossky 1976: 25

²⁷ *Ep. 10* "To John the theologian, apostle and evangelist, an exile on the island of Patmos"

²⁸ Louth 1989: 10, Carabine 1995: 279, Williams 2000: 36

²⁹ Schäfer 2006: 164-169

tillegg liten tvil om at pseudonymet gav skriftene en autoritet og en utbredelse som de ellers aldri ville ha fått.

(1.3) Presentasjon av litteratur og tidligere forskning

Etter Stiglmayers og Kochs stadfesting av at *CD* ikke kunne være skrevet av den historiske Dionysios, var forskningen preget av ulike forsøk på å identifisere skriftenes forfatter og tidfesting av skriftene. Hans Uhrs von Balthasar refererer til særlig tysk forsknings ensidige fokus på identitet og datering, og det han kaller ”recently fantastic and indefensible attempts at redating that are scarcely worth the trouble of refutation.”³⁰ Pseudonymiteten ble ifølge von Balthasar i det tyske forskningsmiljøet oppfattet som utilgivelig og skriftene som forfalskninger: ”All that remains is PSEUDO-, written in bold letters, and underlined with many marks of contempt. Not only is he branded as a forger, but, with reference to his dependence on Plotinus and Proclus, any originality of thought is stripped from him.”³¹ I sin *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (1984) argumenterer von Balthasar for Dionysios’ originalitet og enhetlige lære uansett hvilke kilder som kan ha influert ham.

Undersøkelsen av Dionysios’ mulige kilder og forankring er et annet stort tema i forskningslitteraturen. Både anonymiteten og det at Dionysios selv ikke oppgir noen kilder (bortsett fra de hellige skrifter og hans mulige fiktive læremester Hierotheos) bidrar til at problemstillingen er aktuell. I tillegg til den mer etablerte skillelinjen mellom en kristen og en nyplatonsk tolkning av Dionysios, ser vi også et skille mellom en øst- og vestkirkelig tolkning. Forskningen representerer hele spekteret av posisjoner, inkludert syntesen av ytterpunktene og en kritikk av å redusere skriftene til kilder. Det siste standpunktet kommer også til uttrykk som et forsøk på å tolke Dionysios både i relasjon til sine mulige kilder og som et originalt verk på egne premisser. De ulike forskerne representerer også ulike standpunkter i forhold til hva de anser for å være Dionysios’ anliggende, fra å tolke skriftene som et rent intellektuelt anliggende til å tolke dem som veiledning til liturgisk praksis. Det er også en variasjon i forhold til en teologisk og en filosofisk orientering i forhold til skriftene. De tradisjonelle skillelinjene er den senere tid mer nyansert ved at filosofisk orienterte forskere behandler temaer som tradisjonelt har vært gjenstand for teologiske undersøkelser (Tollefsen 2000), og ved en større anerkjennelse av at det ikke er mulig å utelate det

³⁰ von Balthasar 1984: 146

³¹ von Balthasar 1984: 144

teologiske aspektet i en filosofisk undersøkelse av Dionysios' skrifter (Schäfer 2006).³² Jeg vil her fokusere mest på de siste generasjonene av Dionysios-forskere, inkludert de som Paul Rorem presenterer på følgende måte:³³

A generation ago it seemed that Andrew Louth, Alexander Golitzin and I were combining our efforts (despite our differences) to make theological inroads into this elusive author's thought-world. Now, after a pause, Dionysian progress has resumed at the capable hands of some new and more philosophically-minded authors: Istvan Perczel, Eric Perl, and especially Christian Schäfer. (Rorem i Schäfer 2006: xvi)

Paul Rorem er i tillegg til blant annet hans omfattende *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (1993), medoversetter til Colm Luibheids *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (1987). Rorems *Commentary* består av en detaljert tekstanalyse av hele CD. Han argumenter for at Dionysios' "whole enterprise is fundamentally an epistemology", og at selv guddommeliggjøring er preget av en søken etter "spiritual knowledge".³⁴ Golitzin karakteriserer hans forståelse som endimensjonal, da den ikke lykkes i å plassere Dionysios i en patristisk kontekst.³⁵

Andrew Louths *Denys the Areopagite* (1989) er en kort og presis introduksjon til Dionysios. Louths styrke er at han lykkes i å plassere Dionysios i en kontekst av senantikken problemstillinger, og fokuserer både på patristiske og nyplatonske kilder. Han tolker skriftene som en veiledning til liturgisk praksis, uten at dette betyr at de ikke kan behandles filosofisk. "It may be that the real core of what Denys is trying to say is philosophical, but that is not how he presents his writings. They are intended to serve the needs of a Christian community."³⁶

Hieromonk Alexander Golitzins *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to his Predecessors in the Eastern Christian Tradition* (1994) er en omfattende avhandling, som Golitzin selv kaller "a deliberate footnote to Lossky."³⁷ Han argumenterer for å lese Dionysios i den østkirkelige patristiske tradisjonen. "It was only from within our common tradition that, after a long struggle to view him with others' eyes, the mysterious Areopagite began to make a new and yet familiar sense."³⁸

³² Jfr *Ep. 9*

³³ Oversikten er en kort presentasjon av de studiene som har hatt mest betydning for denne oppgaven, og er ikke ment som en fullstendig oversikt over moderne Dionysios-forskning.

³⁴ Rorem 1993: 93

³⁵ Golitzin 1994: 37

³⁶ Louth 1989: 18

³⁷ Golitzin 1994: 39

³⁸ Golitzin 1994: 22

Golitzin gir også en informativ oversikt over forskningshistorien ut fra dette perspektivet.

Den siste generasjonen består ifølge Rorem av mer filosofisk orienterte forskere. Han nevner Eric Perl, som har publisert en kort og informativ artikkel i *A Companion to the Philosophy in the Middle Ages* (2006). Perl vektlegger det han kaller Dionysios' "metaphysics of divine love" og tolker *CD* annerledes enn Rorem i forhold til hva som er Dionysios' anliggende: "His uncompromisingly ontological approach to all topics, including love, evil, symbolism, and mystical union, is a needed alternative to the subjective, epistemological, moral, and psychological approaches that characterize so much of modern thought."³⁹

Istvan Perczel ser på *CD* som en del av en sjanger på 4-500-tallet bestående av pseudonyme skrifter og kodede tekster. Hans prosjekt ser ut til å være å dekode skriftene i lys av det intellektuelle klima i senantikken. Christian Schäfers *The Philosophy of Dionysius the Areopagite* (2006) fokuserer hovedsakelig på strukturen og innholdet i Dionysios' *Divine Names*. Han sammenligner von Balthasars og von Ivánkas tolkning, og leser hele verket som en struktur av *mone*, *proodos* og *epistrofi*. Han introduserer også interessante perspektiver på forholdet mellom en nyplatonsk og en patristisk tolkning, og belyser vanskelighetene med å skille en filosofisk og en teologisk tolkning av Dionysios.⁴⁰

Når det gjelder apofasis i østlig patristisk tradisjon har, i tillegg til Golitzin, Vladimir Lossky bidratt til en tolkning av Dionysios i en østkirkelig patristisk kontekst, spesielt ved hans vektlegging av vesen/energi-distinksjonen i sin *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1976). De ortodokse forskerne er imidlertid ikke entydige i sitt syn på Dionysios. John Meyendorff kritiserer blant annet Dionysios' hierarkier som en kristen versjon av et nyplatonsk system. Han forstår det dionysiske hierarki som formidler mellom Gud og mennesket, som et eget "mellomværende" som forhindrer direkte kontakt.⁴¹

Christos Yannaras har en religionsfilosofisk tilnærming i sin *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite* (2005/1967). Han kritiserer sin egen tradisjons skepsis til å ta inn over seg radikaliteten i negativ teologi som den framstår hos Dionysios: "The word *apophaticism* still sounded like a paradox in philosophical circles, and in academic theology of the period provoked the suspicion of agnosticism."⁴² Han gir også en kritikk av vestlig lesning av Dionysios som han mener ikke tar inn over seg den ortodokse

³⁹ Perl 2006: 548

⁴⁰ Dette kommer vi tilbake til i 4.5

⁴¹ Meyendorff 1983B: 21. Dette kommer vi tilbake til i 3.2 og 4.2, hvor vi forstår det dionysiske hierarkiet som en guddommelig manifestasjon i seg selv, og ikke en egen hypostase eller enhet mellom Gud og skaperverket.

⁴² Yannaras 2005: 16 (skrevet som en kommentar til de greske reaksjonene etter førsteutgivelsen i 1967)

apofatiske teologi, distinksjonen mellom vesen og energi og ikke minst forståelsen av Gud ”hinsides væren”.⁴³

Torstein T. Tollefsenens *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – A Study of his Metaphysical Principles* (2000) er en av få kilder til en filosofisk undersøkelse av vesen/energi-distinksjonen. Selv om hans undersøkelse er sentrert rundt Maximos Bekjenneren, er den høyst relevant for Dionysios’ skrifter.

Jane P. Williams sammenligner apofasis hos Dionysios og Maximos med apofasis i den zenbuddhistiske tradisjonen i *Denying Divinity* (2000). Hun argumenterer for at det finnes et skille mellom negasjonen som komplementær til affirmasjonen, og apofasis som negasjonen av både negasjonen og affirmasjonen hos Dionysios og Maximos. Hun trekker også linjer til nyere tid, hvor denne distinksjonen er spesielt relevant for Jacques Derridas og Jean-Luc Marions diskusjon om Dionysios’ gudsbegrep (som *hyperousios*).

Innen den nyere interessen for negativ teologi er det den senere tid utgitt en mengde studier. Her kan nevnes Ilse N. Bulhof og Laurens ten Kate (red.) *Flights of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology* (2000), Thomas A. Carlson *Indiscretion. Finitude and the Naming of God* (1999), John D. Caputo og Michael J. Scanlon (red.) *God, the Gift and Postmodernism* (1999), Hent de Vries *Philosophy and the Turn to Religion* (1999), Arthur Bradley *Negative Theology and Modern French Philosophy* (2004), Harold Coward og Toby Foshay (red.) *Derrida and Negative Theology* (1992), som også inneholder Derridas tekst om Dionysios’ negative teologi ”How to Avoid Speaking: Denials.” Alle behandler sammenhengen mellom klassisk negativ teologi, inkludert aspekter ved Dionysios’ apofasis, og postmoderne filosofi, den siste begrenset til Derridas filosofi. I tillegg kan nevnes to interessante svenske studier: Bråkenhielm og Martinson (red.) *Negativ teologi. Historiska og filosofiska perspektiv* (2003) og Jayne Svenungssons *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi* (2004). Alle disse studiene, med unntak av Bråkenhielm og Martinson, har hovedfokus på nyere filosofi. Temaet vil her kun belyses i begrenset omfang i 4.6, hvor intensjonen er å peke på Dionysios’ relevans i samtiden.

Av nyere generell forskning om negativ teologi, som ikke er knyttet opp til postmoderne filosofi, kan nevnes Michael A. Sells *Mystical Languages of Unsayings* (1994) og Denys Turners *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (1995). Deidre Carabines *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (1995) er et omfattende oversiktsverk over negativ teologi, hvor både platonsk og patristisk

⁴³ Vestlig forståelse av Dionysios er mer nyansert siden dette ble skrevet i 1967.

apofasis blir behandlet. Andrew Louths *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (1981) gir en oversikt over den negative teologis opprinnelse, mens Henny Fiskå Hæggs *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (2006) er en studie over den negative teologis begynnelse, med hovedfokus på Clemens.

Kapittel 2 Introduksjon til negativ teologi før Dionysios

Presentasjonen av negativ teologi før Dionysios er i det følgende inndelt i to hovedgrupper: Platonsk og nyplatonsk apofasis fra Platon til Proklos og patristisk apofasis fra Clemens til Gregor av Nyssa. Utvalget av både representanter og tema baserer seg på relevansen for den videre undersøkelsen av problemstillingen i kapittel 4. Utvalg av filosofer og temaer er representativt i forhold til utviklingen av negativ teologi, men på langt nær uttømmende. Intensjonen i denne sammenhengen er ikke å argumentere for en direkte innflytelse fra de utvalgte filosofer på Dionysios' tenkning, eller å søke beviser for Dionysios' filosofiske eller patristiske forankring. Hensikten er mer rettet mot å belyse hvordan disse temaene ble utviklet, og å gi en presentasjon av temaer som Dionysios muligens hadde kjennskap til som en del av det intellektuelle miljøet i senantikken.

(2.1) Platonsk og nyplatonsk apofasis

Jeg vil innledningsvis presentere de elementer hos Platon (ca. 427-347 f.Kr.) som hadde størst betydning for utviklingen av de ulike variantene av negativ teologi fra mellom- og nyplatonismen til tidlig kristen apofatisk tenkning. Apofatiske trekk som kan gjenfinnes hos Dionysios vil kommenteres. Platon selv regnes ikke som grunnleggeren av negativ teologi, selv om de første uttrykk for negativ teologi hos mellom- og nyplatonikerne ble presentert som en tolkning av de platonske dialoger og som en videreføring av platonismen.⁴⁴ Platons anliggende var først og fremst etisk og politisk motivert, som motsvar til sofistenes relativisme i den athenske bystaten. Det finnes likevel i Platons høyeste ideer hentydninger til et transcendent, uerkjennbart første prinsipp, i første rekke som det transcendente, uerkjennbare Gode. Det finnes også eksempler på beskrivelser av de høyeste ideer i negative termer. De høyeste ideer identifiseres imidlertid ikke med hverandre, og heller ikke med gudene.

Det var spesielt i Platons sene dialoger at hans etterkommere fant spiren til negativ teologi. *Parmenides* og *Timaios* var kanskje de av Platons dialoger som hadde størst innflytelse i senantikken, dialogene ble også utbredt gjennom samtidens kommentarer. Av de skriftene som ikke tilhører Platons sendialoger var det spesielt betraktningene om det Skjønne og eros i *Symposion* og det Gode i *Staten* som hadde størst betydning i utviklingen av negativ

⁴⁴ Carabine 1995: 21

teologi. Det er først og fremst læren om det første prinsipps transcendens fra *Staten*, *Symposion* og *Parmenides* og kosmologien fra *Timaios* som danner grunnlaget for mellom- og nyplatonisk apofatisk teologi. Det vil også være mitt hovedfokus her.

Det første prinsipps transcendens

Platons høyeste ideer eller første prinsipper presenteres som det Gode i *Staten*, det Skjønne i *Symposion* og det Ene i *Parmenides*. Allerede hos mellomplatonikerne finner vi en identifikasjon mellom det Godes ide i *Staten* og ideen om det Ene i *Parmenides*.⁴⁵ Det Ene og det Gode ble også av de første kirkefedrene brukt som navn for den kristne Gud.⁴⁶

I tilknytning til sollignelsen i *Staten* finner vi det klassiske transcendensutsagn hvor det Gode plasseres hinsides væren.

Også for de intelligible størrelser gjelder da, at ikke bare det å bli erkjent, men også *eksistens* og *væren* tilstedes dem av hint Gode, enskjønt det Gode ikke er væren, men rager hinsides væren (*epekeina tes ousias*) i verdighet og kraft. Hvortil Glaukon repliserte spøkefullt: Apollon, hvilken daimonisk overdrivelse (*hyperbole*)!⁴⁷

Selve uttrykket *epekeina tes ousias* fra *Staten* ble brukt som et begrep for Gud eller de første prinsipper både av nyplatonikerne og av de første greske teologene.⁴⁸ Forestillingen om at Guds transcendens impliserer at han også er hinsides væren, finnes både hos nyplatonikerne og hos de første kirkefedrene, men uttrykkes ikke like eksplisitt hos mellomplatonikerne. Gud "hinsides væren" er et utgangspunkt for Dionysios' tenkning, noe vi vil komme tilbake til i 4.4. "…with your understanding laid aside, to strive upward as much as you can toward union with him who is *beyond all being and knowledge*."⁴⁹ Selv om væren er et av de viktigste guddommelige navn i hans katafatiske teologi, kan ikke væren beskrive Guds natur i seg selv. Væren regnes av Dionysios som en del av skaperverket og det første av det Godes attributter eller manifestasjoner som hele skaperverket deltar i.

Det analoge forholdet mellom det Gode og solen i Platons sollignelse blir tatt opp igjen hos nyplatonikerne, og også hos Dionysios. Hos Platon gir det Gode på den ene siden sannhet, som betingelse for erkjennelse, og på den andre siden væren, som betingelse for

⁴⁵ Whittaker 1984B: 97

⁴⁶ Hägg 1996: 123

⁴⁷ Fra Platons *Staten* (509B), oversatt av Egil A. Wyller (1995: 57)

⁴⁸ Hägg 1996: 123

⁴⁹ *Mystical Theology* I (min utheving)

tilværelsen.⁵⁰ Solens lys sammenlignes med sannhet og væren, som utgår fra det Gode. Det Gode som sådan står hinsides væren, som værens grunn. Det Gode som det mest guddommelige av Guds navn, sammenlignes i *Divine Names* IV med solen. Dionysios kaller det Gode for alle tings årsak, som alle ting utgår fra, eksisterer i og vender tilbake til. Lyset blir hos ham Guds manifestasjoner. Lyssymbolikken brukes av Dionysios for å forklare skillet mellom Guds vesen og hans manifestasjoner eller energier.⁵¹

Relasjonen mellom det første prinsipp og væren er også sentralt i *Parmenides*. Dialogen fikk spesielt stor betydning for Plotin (ca. 205-270 e.Kr.) og Proklos (412-485 e.Kr.), og ble betraktet som en dialog om teologiske spørsmål.⁵² Teoriene om det Enes transcendens var fundert på en tolkning av dialogens hypoteser. *Parmenides*´ 1. hypotese lyder ”Sett at det Ene er *ett*”, hvor det Ene i seg selv, som *ett*, blir frakjent alle attributter, også benevnelse, enhet, erkjennelse og væren. I *Parmenides*´ 2. hypotese: ”Sett at det Ene *er*”, blir fokuset flyttet fra det Enes enhet til dets væren.⁵³ Hvis det Ene *er*, eller har del i væren, vil alle de tidligere negerte attributter igjen kunne tilkjennes det Ene. Det Ene som *ett* er en transcendent og uerkjennbar størrelse. Det er kun som immanent og som en del av væren at det Ene kan erkjennes. Da har imidlertid det Ene mistet sin enhet, og blir et Værens-Ene.⁵⁴ I dialogens følgende hypoteser blir attributtene til det Værens-Ene gjennomgått. Det er særlig den 1. hypoteses presise uttrykk for det Enes transcendens som fikk stor betydning for nyplatonikernes spekulasjoner rundt det Enes natur. Den radikale apofatiske teologi kan sies å springe ut fra nettopp denne forståelsen av det Enes uerkjennbarhet, og når et høydepunkt i filosofisk sammenheng hos Proklos.⁵⁵

Eksempelene fra sollignelsen og *Parmenides*´ hypoteser har både en ontologisk og en epistemologisk dimensjon. Læren om at det første prinsipp er hinsides både væren og erkjennelse, bygger på en forståelse av at det å *være* innebærer å være *erkjennbar*. Hvis det første prinsipp tilkjennes væren, vil det samtidig innebære at det kan erkjennes. Perl kommenterer det platonske hinsides væren på denne måten: ”It would be incoherent to postulate a being which cannot be thought, for to do so would already be to think such a being. Intelligibility, therefore, is co-extensive with being, or indeed its very meaning: that

⁵⁰ Wyller 1984: 34

⁵¹ Dionysios´ forståelse av vesen/energi-distinksjonen undersøkes i 4.2

⁵² Platon *Parmenides* (oversatt av Egil A. Wyller 1966: 41, 53) Uenigheten om *Parmenides* kun var ment som en logisk øvelse eller om det var en dialog om teologiske spørsmål, ble kommentert allerede av Proklos, som argumenterte for det siste.

⁵³ Denne distinksjonen kalles også for den ”henologiske differens” (Wyller 1981).

⁵⁴ Begrepet ”Værens-Ene” fra Wyllers oversettelse, jfr. One-Being

⁵⁵ Carabine 1995: 1

which is, is that which can be apprehended by the mind.”⁵⁶ En konsekvens av en slik forståelse av relasjonen mellom væren og erkjennelse er at kun endelige værender kan erkjennes. Dionysios ser også ut til å forutsette at erkjennelse er begrenset til værender, og at det som transcenderer væren også transcenderer erkjennelse. ”And if all knowledge is of that which is and is limited to the realm of the existent, then whatever transcends being must also transcend knowledge.”⁵⁷

Det er sannsynlig at Dionysios hadde kjennskap til *Parmenides*, muligens gjennom Proklos’ kommentarer. Dionysios’ beskrivelse av Guds transcendent natur i negative termer og utvalget av de guddommelige navn, har tematiske forbindelser med Platons *Parmenides*, slik nyplatonikerne tolket denne. De samme attributtene eller manifestasjonene som tilkjennes det Ene i *Parmenides*’ 2. hypotese, blir diskutert som guddommelige attributter i *Divine Names* IX,1: ”Greatness and smallness, sameness and difference, similarity and dissimilarity, rest and motion – these all are titles applied to the Cause of everything. They are divinely named images and we should contemplate them as far as they are revealed to us.” Dionysios’ skille mellom Guds vesen og hans manifestasjoner skiller seg imidlertid fra den tidlige nyplatonske tolkningen av *Parmenides*. Mens det Ene som del av væren hos nyplatonikerne mister sin enhet, er Guds manifestasjoner hos Dionysios ikke vesensforskjellige fra Gud selv. Dionysios’ teorier er fundert på et skille mellom Guds enhet og hans distinksjoner/energier, som det finnes spor av allerede hos Gregor av Nyssa.

Parmenides’ 3. hypotese introduserer begrepet ”det plutselige” (*exaifnes*). Begrepet er også et tema i Platons 7. brev og i Diotimas tale i *Symposion*. Hos Platon har begrepet sammenheng med øyeblikket og det tidløse omslaget (transformasjonen) mellom to tilstander, som stillstand og bevegelse, eller den plutselige erkjennelsen/visjonen ved slutten av erkjennelsesstigen. Dionysios tolker begrepet ”det plutselige” i det tredje brevet, og funderer tolkningen på de hellige skrifter. Her betegner begrepet overgangen mellom det transcendent og det immanente, det som var skjult blir manifestert, og åpenbart i inkarnasjonen. Dionysios bruk av *exaifnes* er blitt tolket som nok et eksempel på (ny-)platonsk innflytelse, men kan også være et eksempel på filosofien som en ”hjelpedisiplin” til teologien.⁵⁸

Platons *Symposion* omhandler sjelens oppstigning, ved eros hjelp, mot det Skjønne som et første prinsipp. Identifikasjon av det Skjønne og det Gode med hverandre og med det Ene, finnes hos både Plotin og Proklos, selv om det Skjønne og det Gode i en forstand (som Guds

⁵⁶ Perl 2003: 541

⁵⁷ *DN* I, 4 (temaet behandles i 4.4)

⁵⁸ Mortley 1986B: 237, Golitzin 1994: 225-226

navn) er underordnet det Ene, og det Skjønne i noen tilfeller er underordnet det Gode. Som *ett*, enkelt og udelt, er det Ene også hinsides det Gode og det Skjønne. Det platonske kjærlighetsbegrepet og sjelens oppstigning er temaer som finnes igjen hos nyplatonikerne, om enn i en mer religiøs kontekst. Det finnes også hos Dionysios tematiske forbindelser til *Symposion*. Selv om Dionysios aldri referer til de platonske dialoger, finnes det i hans skrifter eksempler på entydige henvisninger. Dette gjelder spesielt formuleringer om det Skjønne i *The Divine Names* (IV, 7, 701D):

And they name it beautiful, since it is the all-beautiful and the beautiful beyond all. It is forever so, unvaryingly, unchangeably so, beautiful but not as something coming to birth and death, to growth or decay, not lovely in one respect while ugly in some other way. It is not beautiful “now” but otherwise “then”, beautiful in relation to one thing but not to another. It is not beautiful in one place and not so in another, as though it could be beautiful for some and not for others. Ah no! In itself and by itself it is the uniquely and the eternally beautiful. It is the superabundant source in itself of the beauty of every beautiful thing.

Dette er en nesten ordrett gjentakelse av deler av Diotimas tale til Sokrates i Platons *Symposion*.⁵⁹

Og aldri oppstår dette skjønne og aldri forgår det, aldri vokser det og aldri svinner det, - men alltid og bestandig *er* det. Ikke er det dels skjønt og dels stygt, ikke snart skjønt og snart stygt, ikke skjønt her og stygt der, ikke skjønt i den forbindelse og stygt i den, som var det skjønt for noen og stygt for andre...(…) Men det trer frem som noe i og for seg selv og enestående, uforanderlig og evig, i hvilket alt annet som er skjønt har del. (Symposion, 211A)⁶⁰

Den terminologiske likhet kan ikke betviles, heller ikke hans inspirasjon fra de platonske dialoger. Det Skjønne har for Dionysios, sammen med det Gode og det Ene, en særstilling blant Guds navn. Av disse tre er det Gode det helligste av de guddommelige navn.⁶¹ Disse benevnelsene er for Dionysios de guddommelige navn som ligger nærmest Guds vesen. “Let us move now to the name of “Good”, which the sacred writers have preeminently set apart for the supra-divine God from all other names. They call the divine subsistence itself “goodness”. This essential Good, by the very fact of its existence, extends goodness into all things.”⁶² Det Gode og det Skjønne kalles av Dionysios for alle tings årsak; som alle ting utgår fra, eksisterer i og vender tilbake til. Alle ting lengter etter og elsker det Skjønne og det Gode.

⁵⁹ “It is not a quotation only because he does not say where it comes from” (Louth, 1989: 21)

⁶⁰ Oversatt av Egil A. Wyller

⁶¹ *Divine Names*, IV: 1

⁶² *Divine Names* IV: 1

Eros blir hos Dionysios sammenstilt med agape. Dionysios argumenterer for at eros og agape, slik begrepene blir fremstilt i de hellige skrifter, har en og samme mening.⁶³

Sollignelsen i *Staten*, *Parmenides* hypoteser og Diotimas tale i *Symposion* var blant de tekstene som ble kommentert og diskutert av Platons etterkommere, og som var vesentlige for utviklingen av negativ teologi, både i gresk og kristen tenkning. I tillegg var også *Timaios* sentral i spørsmålet om det første prinsippets natur: “Now to discover the Maker and Father of this Universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing impossible.”⁶⁴ *Timaios* fikk stor innflytelse for ettertidens kosmologiske teorier, og var viktig i etableringen av en nyplatonisk kosmologi og metafysikk. Alt som finnes, det ordnede kosmos, må nødvendigvis komme fra en årsak. Denne årsaken kalles demiurgen eller gud. I spørsmålet om det første prinsippets uerkjennbarhet støttet verken Plotin eller Proklos sine teorier om det uerkjennbare Ene på tolkninger av *Timaios*, men funderte sine teorier på tolkninger av *Parmenides*.⁶⁵ *Timaios* var imidlertid sentral som kildekrift for mellomplatonikernes standpunkt om det første prinsippets natur. I *Timaios* tolkes det første prinsipp av mellomplatonikerne, med noen unntak, som noe som det er vanskelig å erkjenne, ikke som uerkjennbart i seg selv.⁶⁶ Mellomplatonikerne var imidlertid ingen ensartet gruppe, og det finnes representanter som refererer til et uutsigelig første prinsipp.⁶⁷ Hägg argumenterer for at både Alkinous (2. årh. e. Kr.) og Numenios (fl. ca 150 e. Kr.) opererte med et transcendent gudsbegrep, og var opptatt av spørsmålet om relasjonen mellom transcendens og immanens, og benevnelse av Gud i negative termer. Læren var imidlertid ikke like konsekvent og presis som hos senere platonikere.⁶⁸ Mellomplatonikerne representerer en tilbakevending til metafysiske spørsmål i platonismen. De identifiserer den for Platon filosofiske størrelsen det Ene med den teologiske størrelsen demiurgen, en identifikasjon som ikke finnes hos Platon.⁶⁹ Deres utvikling av disse spørsmålene videreføres blant annet av Plotin, og av Clemens og Origenes i kristen kontekst.

Det er først ved Plotins forståelse av det transcendent Ene, basert på negasjoner av alle attributter, hinsides væren og erkjennelse, at det første prinsipp får en betydning som ligger nær den betydningen det hadde hos Dionysios.⁷⁰

⁶³ *Divine Names*, IV: 11-12 Dionysios forståelse av *eros* og *agape* undersøkes i 4.3.

⁶⁴ *Timaios* (28C) Reservasjonen “unto all men” ble sløffet i noen senere oversettelser. Carabine henviser til Ciceros parafrase. (Carabine 1995: 53)

⁶⁵ Carabine 1995: 147

⁶⁶ Carabine 1995: 52

⁶⁷ Den mellomplatonske perioden kan tidfestes til perioden fra ca. 100 f.Kr. til ca. 220 e.Kr. (Hägg 2006: 72)

⁶⁸ Hägg 2006: 114, 130

⁶⁹ Hägg 2006: 89

⁷⁰ Det blir for omfattende å gå nærmere inn på Plotins filosofi i denne sammenhengen.

Vi har sett at den i det minste terminologiske likheten med Proklos' skrifter var med på å tidfeste de dionysiske skrifter. Dionysios var sannsynligvis en samtidig med Proklos (eller levde like etter), og har muligens hatt kjennskap til Proklos' kommentarer til Platons dialoger.⁷¹ Dionysios kan også ha fått en indirekte kjennskap til de nyplatonske prinsippene gjennom kirkefedre som var influert av nyplatonismen. I "New Objective links between the Pseudo-Dionysius and Proclus" argumenterer Saffrey for at det er både språklige og strukturelle likheter mellom Proklos og Dionysios, i tillegg til tematiske likheter.⁷² Hans undersøkelser dreier seg om å påvise likheter i begrepsbruk og formuleringer, i tillegg til å påvise en lik bruk av eksempler, og er et forsøk på å bevise at Dionysios må ha hatt kjennskap til Proklos' skrifter.

Nyplatonismen på 4-500-tallet var, i tillegg til en akademisk institusjon knyttet til den siste perioden av Platons Akademi, også en spirituell og religiøs bevegelse. Karakteristisk var vektlegging av *theurgi*, en praksis hvor religiøse ritualer ble utført for å oppnå forening med det guddommelige.⁷³ Forståelsen av universet som både monadisk og triadisk, triadiske og hierarkiske strukturer (selv om selve termen *hierarki* stammer fra Dionysios), og menneskets oppstigning til det guddommelige var temaer hos Proklos, som også finnes hos Dionysios. Spørsmålet om likheten med Proklos er terminologisk eller begrepslig vil vi kommentere i 4.5, selv om en eksplisitt behandling av temaet ikke er mitt hovedanliggende i denne sammenhengen. Flere av termene, som med *theurgi*, endrer betydning hos Dionysios, i særlig grad der de er i uoverensstemmelse med den kristne lære.

Det som kan kalles den radikale eller "autentiske" apofasis tar form hos Proklos, og springer ut av den nyplatonske forståelsen av det Ene, som hinsides både væren og erkjennelse. Proklos utviklet en terminologi for å bestemme ulike negasjonsnivåer, en terminologi som vi gjenfinner hos Dionysios.⁷⁴ Proklos skiller mellom tre nivåer av apofasis: *steresis*, *afairesis* og *apofasis*. *Steresis* betegner negasjon som mangel eller fravær (av attributter), og utgjør det første nivået. *Afairesis* utgjør det andre nivået, og betegner en negasjon som gjerne oversettes med abstraksjon, og som sidestilles med affirmasjon. Det siste

⁷¹ I tillegg til hans *Elements of Theology* og *Platonic Theology*, består Proklos' skrifter av kommentarverker til *Timaios*, *Parmenides* og *Staten*. Fragmenter av en *Kratylos*-kommentar er også bevart. Det finnes også henvisninger til flere tapte kommentarer til andre Platon-dialoger og til Plotins *Enneader*.

⁷² Saffrey 1982: 65 En systematisk sammenligning ble også foretatt av Stiglmayer og Koch.

⁷³ Dionysios benytter begrepet *theurgi* i forbindelse med de kristne sakramentene, men termen får hos ham et annet innhold. Mens den nyplatonske betydningen dreier seg om menneskets fullendelse, er begrepet hos Dionysios knyttet til inkarnasjonens oppfyllelse av profetiene.

⁷⁴ Louth 2000: 33

nivået er negasjon som *apofasis*, dette er selve negasjonen av negasjonen.⁷⁵ *Steresis* er underordnet, *afairesis* er sidestilt, og *apofasis* er overordnet affirmasjon. Proklos bygger sin forståelse av *apofasis* eller negasjon av negasjonen på *Parmenides*, og utdyper denne negasjonen på følgende måte. Siden det Ene er uerkjennbar vil vi måtte negere ikke bare affirmasjonen, men også negasjonen. De ulike negasjonsnivåene munner ikke ut i nihilisme, men i en avslutning av den språklige dialektikk, i stillhet, og åpner i stedet opp for en type *theurgisk* erfaring som leder oss mot det guddommeliges tilstedeværelse.

(2.2) *Patristisk apofasis*

The problem of God's transcendence and the language used to express it is central to the theological thought of the second century. Various movements of this century and the preceding one – Hellenic Judaism, Middle Platonism, Gnosticism, and Hermeticism, as well as Christianity – all exhibit a sudden and simultaneous emergence of negative phrases for describing God. This development was to become widespread, issuing eventually in the works of Proclus, Pseudo-Dionysius, and Gregor of Nyssa.⁷⁶

Av de tidlige kirkefedrene vil vi av aleksandrinerne se nærmere på Clemens (ca. 150-215) og av kappadokierne fokusere på Gregor av Nyssa (ca. 335-394). Til tross for at Philo av Alexandria (ca. 20 f.Kr.-45 e.Kr.) ikke hører inn under kristen apofasis, vil han nevnes i denne sammenhengen, da hans tenkning hadde innflytelse både på de aleksandrinske og de kappadokiske kirkefedrene. Philos fusjon av hebraiske og platonske ideer, hans unike syntese sentrert rundt det guddommeliges transcendens og immanens, som ble videreutviklet av de tidlige kirkefedrene (blant annet Clemens og Gregor av Nyssa), betegnes av Carabine som et av to viktige momenter i utviklingen av patristisk apofasis. (Det andre, og kanskje det viktigste, er det hun kaller den nyplatonske “befruktning” av kristne prinsipper slik de fremkommer i Dionysios’ skrifter.)⁷⁷ Det er spesielt hans forståelse av Gud som erkjennbar ut fra skaperverket, men uerkjennbar i sitt vesen, som søker å løse dilemmaet som følger av hans ide om Gud som både manifest/immanent og skjult/transcendent. Temaet fra Annen Mosebok 19 om Moses’ oppstigning på Sinai til det guddommelige mørket, blir tolket som et symbol for Guds uerkjennbarhet allerede hos Philo, og tolkes på en lignende måte hos Clemens.

⁷⁵ Williams 2000: 22

⁷⁶ Daniélou 1973: 323 Vi skal ikke undersøke gnostisismens og hermetisismens innflytelse på negativ teologi. Om negativ teologi representerte en østlig/orientalsk innflytelse eller om all innflytelse kunne spores tilbake til platonismen og de platonske dialoger, var en tidlig diskusjon om forankring. Se også Dodds 1963: 310.

⁷⁷ Carabine 1995: 1

Temaet videreutvikles i Gregor av Nyssas *Life of Moses* og gjenfinnes i Dionysios' *Mystical Theology*.⁷⁸

Clemens av Alexandria

Clemens representerer ifølge Hägg begynnelsen på kristen apofasis.⁷⁹ Han er den første som i kristen kontekst systematisk tar i bruk abstraksjon i relasjon til gudsbegrepet. Han viderefører Philos skille mellom Guds uerkjennbare vesen (*ousia*) og hans erkjennbare krefter (*dynameis*), og regnes som den første som kobler dette skillet til en tidlig apofatisk gudsforståelse.⁸⁰ Vesen/energi-distinksjonen hos Clemens inneholder imidlertid ikke en uttrykt forståelse av *ousia* og *dynameis* som vesenslike. I tillegg er Guds *dynameis* i hovedsak identifisert med Sønnen, selv om en mer kappadokisk forståelse av *dynameis* som Guds aktiviteter eller virkekrefter (i tillegg til inkarnasjonen) er antydnet. Sønnen som *dynameis* er følgelig ikke vesenslik med Faderen, og heller ikke uerkjennbar. Til tross for noen ulikheter, argumenterer Hägg for at Clemens' tenkning har mer til felles med kappadokierne enn med sin elev Origenes (ca. 185-245/254), hvis gudsbegrep i hovedsak er erkjennbart. Clemens kjente ”knowing not what he is, but what he is not” reflekterer hans forståelse av apofasis, ikke som agnostisisme, men som en opplyst eller vitende uvitenhet.⁸¹

Gregor av Nyssa

Gregor av Nyssas apofatiske teologi er knyttet opp til striden med Eunomios (d. ca. 394), i forbindelse med de teologiske kontroversene på 300-tallet kjent som arianismen og eunomianismen. Eunomios' standpunkt var i korte trekk at Gud kan erkjennes ved termer som sier noe om hvordan en essens er ifølge sin natur, som ”uskapt” (*agennetos*). Denne typen negasjon skiller seg fra en negasjon som angir mangel eller fravær. Et annet moment var Eunomios' standpunkt om at Sønnen er skapt av Faderen og underordnet Faderen. Både læren om viten om Guds essens og læren om Sønnens (og den hellige Ånds) underordning var uakseptable for Gregor av Nyssa. Guds natur kan for kappadokierne kun erkjennes ved hans

⁷⁸ I Platons hulelignelse finnes det spor av det guddommelig mørke i form av solens blendende lys utenfor hulen, og parallellen mellom oppstigningen fra hulen og Moses' oppstigning på Sinai anerkjennes av Philo. Hos Gregor er imidlertid det platonske begrepet for ”mørke” kun det første leddet i en treleddet oppstigning, og temaet blir for ham først og fremst begrunnet ut fra de hellige skrifter.

⁷⁹ Hägg 2006 (Presentasjonen av Clemens baserer seg i hovedsak på hennes *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press.)

⁸⁰ Hägg 2006: 261

⁸¹ Stromateis 5.71.3 sitert i Hägg 2006: 5

energier, og alle de guddommelige energiene viser tilbake til *en* guddommelig essens. En treenighet uten vesenslikhet vil følgelig true monoteismen. Kontroversen medvirker til at Gregor og kappadokierne formulerer en distinksjon mellom Guds uerkjennbare *ousia* og hans erkjennbare *energeiai*.

Gregors gudsbegrep er uerkjennbart, men ikke hinsides væren. Gregors apofasis karakteriseres av et paradoksalt og apofatisk språk, utviklingen av distinksjonen mellom vesen og energi, forståelsen av det guddommelige mørke som symbol på Guds uerkjennbarhet. Dionysios' apofasis kan betraktes som en videreutvikling, med en ytterligere systematisering av de ulike negasjonsnivåene, negasjon av negasjonen og et gudsbegrep hinsides både væren og erkjennelse. Dette er temaer som ikke gjenfinnes hos Gregor, bortsett fra en tydelig fremheving av Guds uerkjennbarhet: "This is the true knowledge of what is sought; this is the *seeing that consists of not seeing*, because that which is sought transcends all knowledge, being separated on all sides by incomprehensibility as by a kind of darkness."⁸²

⁸² Gregory of Nyssa *The Life of Moses* II, 163 (min utheving)

Kapittel 3 Dionysios' skrifter

Etter en kort introduksjon om skriftenes rekkefølge, følger en presentasjon av skriftene, i hovedsak basert på skriftene selv. Hovedvekten er lagt på brevene og *Celestial Hierarchy*. Brevene gir en god introduksjon til skriftene, de fleste av temaene blir kommentert, og gjerne på en mer tilgjengelig måte enn den komprimerte stilen som preger resten av skriftene. *Celestial Hierarchy* har, sammen med *Ecclesiastical Hierarchy*, tradisjonelt blitt betraktet separat og isolert fra resten av skriftene, som irrelevante for en filosofisk forståelse av Dionysios. Det kan imidlertid forsvares at i særlig grad *Celestial Hierarchy* bidrar til en bedre forståelse av det dionysiske system, spesielt hierarkiets betydning for hans kosmologi. De resterende skriftene *Divine Names* og *Mystical Theology* utgjør hovedkildene til undersøkelsen av oppgavens problemstilling, og vil refereres til mer utførlig i kapittel 4.

Corpus Dionysiacum eller *Areopagiticum* består av fire avhandlinger og ti brev. I skriftene refereres det også til i alt sju andre avhandlinger, som alle skal tilhøre det dionysiske corpus. Det er usikkert om disse avhandlingene er tapte eller fiktive. I de gjentatte referansene til disse skriftene finnes det ganske utførlige oppsummeringer av innholdet i flere av dem, noe som kan styrke antagelsen om at de (eller noen av dem) har eksistert.⁸³

Referansene til de ukjente skriftene kan også bidra til å etablere en sannsynlig rekkefølge av de skriftene vi kjenner til. Ved å sammenligne forfatterens henvisninger til de tapte/fiktive skriftene, spesielt i *Mystical Theology* III, kan det se ut til at *Divine Names* (DN) er skrevet først, deretter *Mystical Theology* (MT) og til slutt *Celestial Hierarchy* (CH), *Ecclesiastical Hierarchy* (EH) og brevene (Ep). Dette er også rekkefølgen som følges i Luibheim og Rorems oversettelse.⁸⁴ Manuskriptene var ifølge tradisjonen satt sammen i en annen rekkefølge, og Louth argumenterer for at denne samsvarer bedre med skriftenes tematiske innhold.⁸⁵ Her introduserer *Celestial Hierarchy* de dionysiske skriftene. Avhandlingen dreier seg om englenes rolle og prinsippene for det angeliske hierarki. De samme prinsipper og funksjoner blir deretter anvendt på den jordiske hierarki i *Ecclesiastical Hierarchy*. Deretter følger *Divine Names* som hovedsaklig dreier seg om katafatisk teologi og til slutt *Mystical Theology* om apofatisk teologi. Rorem støtter dette synet på bakgrunn av

⁸³ von Balthasar 1984: 154 Han argumenterer for at minst tre av disse skriftene har eksistert, på bakgrunn av referansene til dem.

⁸⁴ Luibheim og Rorem 1987

⁸⁵ Louth 1989: 19

at forfatterens indikasjoner om rekkefølgen ikke er definitive eller entydige.⁸⁶ Det er en generell enighet om at skriftene består av to hovedblokker: *CH* etterfølges av *EH*, og *DN* etterfølges av *MT*. Brevene følger sist i begge alternativene. Rorem argumenterer, ut fra formidlingsmessige hensyn, at brevene fungerer som en introduksjon til hele det dionysiske corpus, da de fleste sentrale temaer allerede blir presentert her. Det har vært gjort forsøk på å se hele forfatterskapet som et eksempel på en struktur av prosesjon og konversjon, et forsøk som har god forankring i teksten.⁸⁷

In my earlier books my argument traveled downward from the most exalted to the humblest categories, taking in on this downward path an ever-increasing number of ideas which multiplied with every stage of the descent. But my argument now rises from what is below up to the transcendent, and the more it climbs, the more language falters, and when it has passed up and beyond the ascent, it will turn silent completely, since it will finally be at one with him who is indescribable.⁸⁸

Jeg vil følge Louths og Rorems vektlegging av skriftenes tematiske oppbygging i presentasjonen av skriftene, uten at dette blir en stillingtagen til rekkefølgen. I presentasjonen vil temaer som er sentrale for Dionysios' apofatiske og katafatiske teologi vektlegges. Dette vil danne et rammeverk for behandlingen av oppgavens problemstilling i kapittel 4.

(3.1) Brevene

Breveene har en indre tematisk sammenheng og er sannsynligvis skrevet for å publiseres. De tilhører således en etablert sjanger i senantikken. Brevene er adressert til ulike personer av stigende betydning i det kirkelige hierarkiet, fra de fire første brevene til munken Gaius til det siste brevet til apostelen Johannes. Den hierarkiske stigningen brytes kun i det åttende brevet, til munken Demophilos, som nettopp omhandler kirkens rang og en irrettesettelse av brudd på denne.

Det første brevet berører det sentrale temaet om "guddommelig mørke". Mørket symboliserer i denne sammenhengen ikke et tap, mangel eller fravær, men snarere en transcendens. Den som har viten om Gud har sett noe av Gud som har væren og som er erkjennbar. Gud i seg selv transcenderer både intellekt og væren. Utsagnet viser til skillet mellom Guds vesen og hans manifestasjoner, og er en komprimert innledning til skillet

⁸⁶ Rorem 1993: 29

⁸⁷ Rorem i Schäfer 2006: viii

⁸⁸ *MT* III

mellom katafatisk og apofatisk teologi. Hos Dionysios er lyssymbolikken avgjørende, både i form av den overveiende kristne metaforen om lys og mørke anvendt på spørsmålet om Guds være og om vi kan ha viten om Gud, og i en mer nyplatonsk form inspirert fra Platons sollignelse der lys og syn spiller en sentral rolle i forhold til værens erkjennbarhet. Det andre brevet utdyper det guddommeliges transcendent, idet også det guddommeliges kilde og godhetens kilde transcenderes. Underliggende nivåers imitasjon av og deltakelse i det guddommelige introduseres og transcenderes.

Temaet i det tredje brevet er ”det plutselige”, et tema som gjenkjennes fra Platons *Parmenides*’ tredje hypotese.⁸⁹ Det plutselige har hos Dionysios form av et hint om at den transcendent har satt til side sin skjulthet og åpenbart seg i inkarnasjonen, som til tross for dette forblir et mysterium. ”Det plutselige” står her for transformasjonen. Inkarnasjonens mysterium er også temaet for det fjerde brevet. Dette er også brevet som sannsynligvis ble sitert av monofysittene, og omhandler forholdet mellom Jesu guddommelige og menneskelige natur. ”Furthermore, it was not by virtue of being God that he did divine things, not by virtue of being a man that he did what was human, but rather, by the fact of being God-made-man he accomplished something new in our midst – the activity of the God-man.”⁹⁰ Selv om det kan synes som om Dionysios introduserer en sammensatt guddommelig-menneskelig natur, ble teksten tolket som samsvarende med det chalkedonske og ledende ortodokse synet på Jesu to naturer, mye takket være John av Scythopolis’ og Maximos’ formidling.

Det guddommelige mørket introduserer også det femte brevet. Et nytt element i lyssymbolikken legges til, det guddommeliges gave identifiseres som utstrømning av dets transcendent lys. Synet nevnes også, som representant for det sansbare, Gud transcenderer både det sansbare og det erkjennbare.

Det sjette brevet kan tolkes som en kommentar til samtidens stridigheter, men også mer generelt som en kommentar til den apofatiske metode. Negasjonen er ikke tilstrekkelig for å fange sannheten, også negasjonen skal negeres. Temaet videreutvikles i *Mystical Theology*, og blir sentralt i forbindelse med oppgavens problemstilling.

”As far as I am concerned I have never spoken out against Greeks or any others.” Det er i det syvende brevet vi finner den sjeldne referansen til grekerne. Grekernes visdom er Guds gave, den skulle oppløfte dem, og ikke misbrukes ved å betvile Guds eksistens. Han forteller om solformørkelsen ved korsfestelsen, som han var vitne til i Heliopolis. Hans utsagn

⁸⁹ Dionysios 1987: 264n (oversetternes fotnote): ”Is it coincidental that the author’s third letter opens with the topic of the third hypothesis of Plato’s *Parmenides*, i.e. the ”sudden”?”

⁹⁰ *Ep 4* (1072C)

søker å bekrefte pseudonymet, men er også på sett og vis en kommentar til vår tids uenighet om Dionysios' forhold til nyplatonismen.

Det åttende brevet, til munken Demophilos, dreier seg om den hierarkiske rangorden. Dionysios er opphavsmann til neologismen "hierarki", fra *hieros* (hellig) og *arche* (kilde, prinsipp). Hierarki er et nøkkelbegrep hos Dionysios, og dreier seg om de ulike virkelighetsnivåers oppgave og forhold til hverandre. Begrepets definisjon og oppgave er et hovedtema både i *Celestial Hierarchy* og i *Ecclesiastical Hierarchy*, og en nærmere gjennomgang av begrepet hører hjemme i presentasjonen av disse verkene.

Den teologiske tradisjonens tosidige aspekt, senere angitt som det apofatiske og det katafatiske aspekt, presenteres i det niende brevet. Det første aspektet dreier seg om det uutsigelige og mystiske, og involverer symbolbruk og innvielse. Det andre aspektet er mer åpent og tydelig, og benytter en filosofisk metode. I denne sammenhengen dreier aspektene seg først og fremst om tolkning av de hellige skrifter, og det er det symbolske aspektet som vektlegges. Den utilgjengelige sannhet formidles i gåter, lignelser og symboler. Symbolene eksisterer ikke for sin egen skyld, de er en slags beskyttende kledning for forståelsen av det som er uutsigelig og usynlig. Brevet introduserer Dionysios' vektlegging av symboler, som belyses nærmere i den følgende presentasjonen av *Celestial Hierarchy*.

Brevet til apostelen Johannes i eksil på Patmos er det tiende og siste brevet. I tillegg til å fungere som en bekreftelse av pseudonymet, er temaet knyttet til det synlige og det usynlige, hvor det synlige beskrives som et bilde av det usynlige. Forholdet mellom det synlig og det usynlige gjenfinnes i hele det dionysiske corpus, på samme måte som alle de nevnte temaer i brevene er grunnleggende emner i de fire gjenstående verkene.

(3.2) *Celestial Hierarchy*

Det angeliske hierarkis prinsipper og oppgave er temaet for *Celestial Hierarchy*. Dionysios kaller det angeliske hierarkiet en guddommelig forordning formidlet gjennom symboler i de hellige skrifter. Presentasjonen av symbolbruken i Skriftene leder opp mot Dionysios' symbolske teologi. En gjennomgripende tredelt struktur reflekteres i det angeliske og jordiske hierarki, så vel som i Guds manifestasjoner.

Dionysios definerer begrepet "hierarki" flere ganger. Både det himmelske og det jordiske hierarki er for Dionysios en hellig orden. Det referer ikke kun til en rangorden av engler eller prester, men til hierarkiets funksjon og mål. Dionysios kaller hierarkiet for en

forståelsesform og en aktivitet hvis mål er å nærme seg så mye som mulig det hellige.

Hierarkiets mål er likhet og forening med Gud, så langt det er mulig.

A hierarchy bears in itself a mark of God. Hierarchy causes its members to be images of God in all respects, to be clear and spotless mirrors, reflecting the glow of primordial light and indeed of God himself. It ensures that when its members have received this full and divine splendor they can then pass on this light generously and in accordance with God's will to beings further down the scale.⁹¹

Hierarkiet er et redskap for Guds manifestasjoner, og muliggjør de ulike nivåers etterligning av det guddommelige. Den guddommelige manifestasjon eller aktivitet som etterlignes presenteres som tredelt i form av renselse (*katharsis*), illuminasjon (*photismos*) og fullkommenhet (*teleiosis*) eller forening (*henosis*). For de ulike nivåer består veien mot forening i å bli løftet til en etterligning av det guddommelige gjennom renselse og illuminasjon. Hierarkiets orden sørger for at noen er gjenstand for renselse, mens andre er tildelt oppgaven å rense, noen illumineres og andre illuminerer, enhver vil etterligne Gud på den måten som samsvarer med dens rolle. De som er i stand til å motta renselse, illuminasjon og fullkommenhet skulle også være i stand til å gi videre det de har mottatt. På denne måten vil ethvert nivå i hierarkiet etter evne bli oppløftet. Veien mot forening knyttes også til forståelse. Det første stadiet knyttes til renselse fra uvitenhet, illuminasjonen dreier seg om kontemplativ forståelse og fullkommenheten gjelder forståelsen av de hellige ting. Hierarkiet ledes av Gud i all aktivitet og all forståelse. Gud i seg selv er hinsides enhver manifestasjon, men har åpenbart i hierarkiet de aktiviteter og den forståelse som etterlignes ved nåde og Gud-gitte krefter. Guds manifestasjoner beskrives ofte som lys. Lysstrålene fra den guddommelige kilde opplyser hierarkiets ulike nivåer, på en måte som først opplyser det nivå som er nærmest guddommen, som igjen bringer det guddommelige lys videre til lavere nivåer. Lyset mottas og bringes videre fra et høyere nivå til et lavere. Nivåenes oppgave som formidlere av lyset er en del av veien mot forening, ikke på bakgrunn av egne anstrengelser, men som en integrert del av det å ta imot og å delta i det guddommelige lys. Hierarkiets mål dreier seg i siste instans om forening med Gud eller guddommeliggjøring, så langt det er mulig. Foreningen har form av en gjenspeiling av Guds manifestasjoner etter beste evne, ikke en forening med den transcendentale Gud i seg selv.⁹²

Det guddommelige lys, som gjennomstråler det dionsysiske hierarki, løfter de ulike nivåer og dets medlemmer opp og vender dem mot lysets kilde. Dionysios benytter, med

⁹¹ *Celestial Hierarchy* III

⁹² Louth 1989: 39

støtte fra skriften, den nyplatonske tredelingen mellom *mone*, *proodos* og *epistrofe*, for å beskrive denne guddommelige åpenbaring. Lysets kilde forblir i seg selv, mens lysstålene utgår fra og vender tilbake til kilden.

Of course, this ray never abandons its own proper nature, or its own interior unity. Even though it works itself outward to multiplicity and proceeds outside of itself as befits its generosity, doing so it lifts upward and to unify those beings for which it has providential responsibility, nevertheless it remains inherently stable and it is forever one with its unchanging identity. And it grants to creatures the power to rise up, as far as they may, toward itself and it unifies them by way of its own simplified unity.⁹³

Denne sirkelstrukturen av vedvarenhet (*mone*), prosesjon (*proodos*) og konversjon (*epistrofe*) er grunnleggende for den katafatiske og apofatiske teologi generelt, og vil bli nærmere behandlet i kapittel 4.

Mens hierarkiets definisjon, og den grunnleggende struktur og funksjon som er utledet av denne, gjelder både for det angeliske og det jordiske hierarki, er det åpenbare forskjeller mellom de to hierarkienes medlemmer. I vårt menneskelige hierarki er alt vi kan vite om det himmelske hierarki det som er formidlet gjennom de hellige skrifter. Ni bibelske betegnelser for himmelske vesener er hos Dionysios inndelt i tre triader. Den første triaden kretser for alltid rundt Gud, uten mellomledd. Den neste triaden mottar den førstes formidling av det guddommelige lys, og bringer det videre til den siste himmelske triaden, som i sin tur formidler det til det menneskelige nivå. Englenes rang og nivå har en betydning som strekker seg utover en beskrivelse av deres rangorden. Det er englenes oppgave som budbringere mellom guddommen og menneskene, deres rolle i hierarkiet, som er Dionysios' hovedanliggende.

Guds manifestasjoner kommer til uttrykk i hierarkiet, og blir gjort kjent gjennom de ulike nivåenes etterligning av/likhet med det guddommelige. Det guddommelige erkjennes gjennom dens manifestasjoner formidlet gjennom hierarkiet. Hierarkiet har betydning som formidler, men også for å bringe de lavereliggende nivåer tilbake til guddommen, til størst mulig likhet og assimilasjon. Hierarkiets struktur tilrettelegger for nivåenes deltakelse i, og en refleksjon av (som i et speil), Guds manifestasjoner. Er hierarkiet, og nivåenes deltakelse i Guds manifestasjoner, en forutsetning for enhver mulig gudserkjennelse, eller kun en beskrivelse av hvordan manifestasjonene er organisert?

⁹³ *Celestial Hierarchy* I, 2

It might be accurate to say that we cannot know God in his nature, since this is unknowable and is beyond the reach of mind or of reason. But we know him from his arrangement of everything, because everything is, in a sense, projected out from him, and this order possesses certain images and semblances of his divine paradigms.⁹⁴

Selve hierarkiet er for Dionysios en guddommelig manifestasjon. Oppgaven til de enkelte nivåene og deres medlemmer har sammenheng med den tredelte veien mot forening med det guddommelige. Hvilke implikasjoner Dionysios' hierarkistruktur har for den ontologiske relasjonen mellom Gud og skaperverket, og hvilken betydning strukturen har for hans apofatiske teologi generelt og skillet mellom Guds vesen og hans manifestasjoner spesielt, vil vi komme tilbake til i kapittel 4.

Celestial Hierarchy omfatter også Dionysios' teorier om symboler. Han begrunner den bibelske symbolbruken i beskrivelsen av engler på to måter. Symbolene skal på den ene siden hjelpe de innvidde i å bli oppløftet til forståelse, og på den andre siden skjule symbolenes betydning for de uinnvidde. Han skiller også mellom like og ulike likheter eller symboler, hvor det er de ulike symbolene som er best egnet i beskrivelsen av engler, da det er minst fare for at disse skal oppfattes bokstavlig. Dette gjelder også bilder fra sanseverdenen som brukes om Gud. Ulike symboler, de som er minst lik vår forestilling om Gud, kan bedre beskrive Gud, fordi det er mindre fare for en identifikasjon mellom bildet og det bildet symboliserer. Like og ulike symboler utelukker ikke hverandre, men representerer heller en tosidig måte å beskrive Gud på, hvor de samme ting både er like og ulike i forhold til Gud. Dionysios viser til de hellige skrifers beskrivelse av den guddommelige i ulike termer, som den usynlige og uendelige "and other things which show not what he is but what in fact he is not".⁹⁵ Dionysios kaller denne ulike måten å beskrive Gud på som den best egnede, siden Gud ikke på noen måte er lik de ting som har væren, og siden vi ikke har noen viten om hans uutsigelige transcendens. "Since the way of negation appears to be the more suitable to the realm of the divine and since positive affirmations are always unfitting to the hiddenness of the inexpressible, a manifestation through dissimilar shapes is more correctly applied to the invisible."⁹⁶ Ved denne sammenligningen mellom like og ulike symboler, introduseres forskjellen mellom katafatisk og apofatisk teologi. Ved videre å presentere alle symboler som både like og ulike i forhold til Gud, sier Dionysios samtidig noe om relasjonen mellom den positive og negative vei, noe som blir tatt opp igjen i *Divine Names* og som vil være et sentralt tema i kapittel 4.

⁹⁴ *Divine Names* VII, 3

⁹⁵ *Celestial Hierarchy* II, 3 (jfr Clemens)

⁹⁶ *Celestial Hierarchy* II, 3

(3.3) *Ecclesiastical Hierarchy*

Det jordiske eller det som Dionysios også kaller *vårt* hierarki, består som det angeliske av en triadisk struktur. Vårt hierarki er inndelt i sakramentene, de innvidde og de som skal innvies. Den tredelte aktiviteten av renselse, illuminasjon og forening, og målet for hierarkiet knyttet til guddommeliggjøring gjelder også her. Prinsippene for det angeliske hierarki reflekteres i det jordiske hierarki. Forordningen er formidlet for å løfte mennesket fra det sansbare til det erkjennbare, og deretter fra de hellige former og symboler til de himmelske hierarkier.⁹⁷ Det er ved de sansbare symboler, bibelske og liturgiske, at vi løftes opp så langt det er mulig. Vårt hierarki er symbolsk og tilpasset vårt nivå. "We see our human hierarchy, on the other hand, as our nature allows, pluralized in a great variety of perceptible symbols lifting us upward hierarchically until we are brought as far as we can be into the unity of divinization." (EH I, 2) Guds manifestasjoner blir ved denne hierarkiske orden formidlet til hierarkiets laveste nivå, og trekker samtidig skaperverket tilbake til union med sitt opphav. Hierarkiet er *anagogisk* av natur, skaperverket løftes opp til guddommeliggjøring. Underordnede følger overordnede og overordnede hjelper underordnede framover.

Det guddommelige manifesterer seg i et ordnet kosmos, hvor de ulike nivåene i skaperverket tildeles ulike roller. Dionysios ser ikke på hierarkiet som trappetrinn som skal oppstiges for å nå forening. Det reflekterer i stedet en umiddelbar relasjon til det guddommelige på det hierarkinivået en befinner seg på.⁹⁸ Menneskets påvirkningsmulighet har sammenheng med valget om å leve i overensstemmelse (eller uoverensstemmelse) med sin natur. Bakgrunnen for en slik tankegang finnes i teorien om at verden er strukturert etter guddommelige mønstre eller ideer. En fullbyrdelse av den menneskelige natur innebærer å vende tilbake til sitt opphav (ved deltakelse i de guddommelige energier). Det strukturerte kosmos er gjennomlyst av de guddommelige energier, som også spesifiseres som kjærlighetsbevegelse.⁹⁹ Guds manifestasjon skjer ikke av nødvendighet, men av kjærlighet, skaperverkets tilbakevending er en del av den samme kjærlighetsbevegelsen. Hierarkiet i seg selv kan betraktes som en guddommelig manifestasjon, ikke som en ytre struktur som er pålagt oss, men som et ordnet kosmos som skaperverket deltar i og er en del av.

⁹⁷ *Celestial Hierarchy* I, 3

⁹⁸ Louth 1989: 105

⁹⁹ Forskjellen mellom de guddommelige energier og mønstre/ideer (*logoi*) kommer vi tilbake til i 4.2

Ecclesiastical Hierachy dreier seg spesifikt om tolkningen av kirkens seremonier, og er i vår sammenheng kun indirekte relevant som en påminnelse om at hensikten med skriftene kan tolkes som en veiledning til liturgisk praksis.

(3.4) *Divine Names*

Divine Names er den viktigste kilden til Dionysios' katafatiske teologi, og utgjør sammen med *Mystical Theology* den viktigste kilden også til hans apofatiske teologi, og relasjonen mellom disse. I omfang er *DN* det største av alle Dionysios' fire kjente verk, og sammen med *MT* den viktigste kilden til vår problemstilling.

Dionysios introduserer temaet for verket som en redegjørelse for de guddommelige navn, senere spesifisert som de navn som er hentet fra den konseptuelle verden. Det etterfølgende tapte eller fiktive verket *Symbolic Theology* skulle redegjøre for guddommelige navn hentet fra sanseverdenen. De tre første kapitlene fungerer som introduksjonskapitler, hvor blant annet metoden presenteres, mens det i de etterfølgende kapitlene blir foretatt en systematisk diskusjon av de guddommelige navn. *DN* er blitt karakterisert som den mest komplekse av Dionysios' verk, både med hensyn til innhold og struktur.¹⁰⁰

Det blir tidlig i *DN* presisert at i diskusjonen av de guddommelige navn må vi holde oss til de navn som er åpenbart i Skriften.

Here too let us hold on to the scriptural rule that when we say anything about God, we should set down the truth "not in plausible words of human wisdom but in demonstration of the power granted by the Spirit" to the scripture writers, a power by which, in a manner of surpassing speech and knowledge, we reach a union superior to anything available to us by way of our abilities or activities in the realm of discourse or of intellect. This is why we must not dare to resort to words or conceptions concerning that hidden divinity which transcends being, apart from what the sacred scriptures have divinely revealed.¹⁰¹

Denne presiseringen av at det er de *bibelske* gudsnavn som er tema for verket, sier noe utover det metodiske. Bakgrunnen for at vi kun må holde oss til det som er åpenbart i Skriften når det gjelder den skjulte guddommelighet som overstiger væren, har nettopp sammenheng med den manglende menneskelige evne til å begrepssette det guddommelige. "Since the unknowing of what is beyond being is something above and beyond speech, mind, or being itself, one

¹⁰⁰ Rorem 1993: 133

¹⁰¹ *DN* I, 1 (588A) Dionysios refererer til 1. Kor. 2.4

should ascribe to it an understanding beyond being.”¹⁰² Guds vesen hinsides språk, erkjennelse og væren er uerkjennbar. Hvordan kan den skjulte og transcendente Gud omtales og navngis? Her må vi holde oss til det som er åpenbart i de hellige skrifter. Det Gode er likevel ikke absolutt ukommuniserbar. Det guddommelige er åpenbart for ethvert intellekt i samsvar med dets muligheter. Det Gode åpenbarer en ”stråle” av opplysning, slik at vi løftes opp til kontemplasjon, deltakelse og en tilstand hvor vi ligner det guddommelige. De guddommelige navn som skriften åpenbarer refererer til Guds prosesjon, vi ledes opp til en gudlik enhet, til en forening som reflekterer Gud. Introduksjonen foregriper et sentralt tema i *DN*, relasjonen mellom Guds enhet og hans distinksjoner. De hellige skrifter åpenbarer den transcendente Gud i uttallige symboler som uttrykker de ulike guddommelige attributter.

Dionysios sammenstiller det epistemologiske og det ontologiske aspektet ved den guddommelige transcendens. ”And if all knowledge is of that which is and is limited to the realm of the existent, then whatever transcends being must also transcend knowledge.” (*DN I*, 5) På spørsmålet om hvordan Gud hinsides væren og erkjennelse kan omtales, viser han først til at den best egnede formen er ved negasjoner. Deretter må vi vende oss mot skaperverket. Gud kan lovprises ved ethvert navn. Alle tings årsak er både navnløs og har navnet til alle ting som eksisterer. ”God is therefore known in all things and as distinct in all things.” (*DN VII*, 3) Dionysios poengterer at alle navn refererer til hele guddommen, og er ikke begrenset til deler (Sønnen og den hellige ånd). Dette leder oss mot skillet mellom Guds enhet og distinksjoner.

The term ”divine differentiations” is given to the benevolent processions of the supreme Godhead. This Godhead is granted as a gift to all things. It flows over in shares of goodness to all. And it becomes differentiated in a unified way. It is multiplied and yet remains singular. It is dispensed to all without ceasing to be a unity. (*DN II*, 11)

Guds distinksjoner benevnes i *DN* som blant annet progresjon, manifestasjoner og energier. Den senere etablerte terminologien for denne distinksjonen er vesen og energi. Distinksjonen dreier seg blant annet om Guds samtidige transcendens og immanens, og Dionysios forståelse av distinksjonen vil undersøkes i 4.2.

Presentasjonen av de guddommelige navn er ikke bare en systematisk undersøkelse av de guddommelige attributter, men en måte å tilnærme seg det guddommelige. Dionysios vektlegger bønnens betydning, og sin egen rolle kun som formidler av sin lærer Hierotheos’ visdom. De guddommelige navn presenteres i en hierarkisk rekkefølge basert på universalitet

¹⁰² *DN I*, 1

(i den betydning at de overliggende nivåene inngår i de underliggende), der det Gode er det viktigste, etterfulgt av væren. Det presiseres også at de guddommelige navn ikke er halvguddommelige enheter mellom Gud og skaperverket, men guddommelige prosesjoner som skaperverket deltar direkte i uten mellomledd.¹⁰³

Mens de tre første kapitlene dreier seg om umuligheten av å omtale Gud, dreier resten av verket seg om hvordan Gud likevel kan erkjennes, ikke i seg selv, med ved de navn som er åpenbart i de hellige skrifter. De resterende kapitlene vil ikke presenteres her, da flere av temaene likevel vil tas opp i kapittel 4, spesielt de guddommelige navn som det Gode og Eros/Agape. En kommentar om utvalget av guddommelige navn og noen teorier om strukturen i *DN* gjenstår. Det første navnet som undersøkes er det Gode og det siste er det Ene. Dette er de viktigste (ny-)platonske navn for det første prinsipp, og den vekten navnene tillegges har blitt tolket som en nærhet til nyplatonske ideer hos Dionysios. Presentasjonen av guddommelige navn som væren, liv og visdom er blitt sammenlignet med triaden hos Proklos. Kapittel 9 inneholder også alle attributtene som nevnes i Platons *Parmenides*. Mot verkets avslutning undersøkes rent bibelske Gudsnavn (den allmektige, kongenes konge og andre). Alle navnene er imidlertid også bibelske navn. Den terminologiske likheten, spesielt den nevnte likheten med Diotimas' tale i *Symposion*, er allment akseptert. Argumentet om terminologisk likhet kan likevel trekkes for langt, da det vitenskapelige språket i senantikken var preget av et nyplatonsk vokabular. Søken etter kilder kan også betraktes som villedende. Det eneste vi med sikkerhet kan forholde oss til i forståelsen av Dionysios' tenkning, er teksten selv. Ut fra dette perspektivet kan det argumenteres for å ta Dionysios' intensjon på alvor, som er å holde seg til det som er åpenbart i de hellige skrifter. Spørsmålet om Dionysios' nyplatonske eller kristne forankring vil ellers kommenteres i 4.5.

I sin studie av strukturen og innholdet i *DN* tolker Schäfer (2006) rekkefølgen av de guddommelige navn som en indre prosesjon og konversjon i verket. Han sammenligner sin egen modell med strukturforslagene til von Balthasar og von Ivánka. Schäfer tolker det guddommelige navn/attributt "fred" (*eirene*) fra kapittel XI, som et synonym for vedvarenhet (*mone*), i triaden *mone*, *proodos* og *epistrofe*, og sentrerer tolkningen av verket rundt denne forståelsen. Kapittel 1-3 betraktes som introduksjonskapitel, kapittel 4-7 (om blant annet det Gode, væren, liv og visdom) tolkes som progresjon, kapittel 8-11 (om blant annet fred) tolkes som vedvarenhet, og kapittel 12-13 (om blant annet kongenes konge og det Ene) tolkes som

¹⁰³ *DN* V, 2 (Her skiller Dionysios seg fra den nyplatonske læren om formidlende værender mellom Gud og skaperverket, en lære som kan oppfattes som polyteistisk. De guddommelige navn er for Dionysios guddommelige attributter.)

konversjon. Schäfers intensjon er å undersøke om verkets struktur kan si oss noe om verkets innhold. Han argumenterer for det første for at rekkefølgen ikke er tilfeldig (slik den er blitt tolket tidligere), videre mener han strukturen av vedvarenhet, progresjon og konversjon avspeiler en ontologisk tolkning av Dionysios' filosofi. Inkluderingen av det onde i behandlingen av de guddommelige navn, viser at Dionysios' intensjon ikke kun er en teologisk presentasjon av guddommelige navn, men en ontologisk undersøkelse hvor også det ondes problem må adresseres. Hva sentreringen rundt *eirene* innebærer ser ut til å være knyttet til skaperverkets grunnleggende indre orden og harmoni.

With reverent hymns of peace we should now sing the praises of God's peace, for it is this which brings all things together. This is what unites everything, begetting and producing the harmonies and the agreement of all things. All things long for it, and the manifold and the divided are returned by it into a total unity; every civil war is changed into a unified household. (*DN XI, 1*)

Vår undersøkelse er ikke spesifikt rettet mot en tolkning av verkets struktur, men støtter en ontologisk forståelse av Dionysios' skrifter i sin helhet. Strukturen av prosesjon og konversjon gjør seg gjeldende utover tilknytningen til kapitlene i *DN* (noe også Schäfer anerkjenner). Den sammenbindende kraften hos Dionysios, som vi trekker fram i denne sammenhengen, er først og fremst kjærligheten. Denne preges imidlertid av bevegelse, og knyttes både til progresjon og konversjon.¹⁰⁴

(3.5) Mystical Theology

Mystical Theology kan betraktes som en sammenfatning av og et høydepunkt i hele det dionysiske corpus. Denne korte teksten er også beskrevet som en nøkkel til den dionysiske metode og til skriftenes struktur og rekkefølge. Teksten gir på den ene siden en komprimert gjennomgang av den dionysiske metode, og på den andre siden en oversikt over hvordan metoden blir presentert i deler av forfatterskapet, noe som også berører debatten om rekkefølgen av skriftene. Teksten er imidlertid så innholdsrettet at den forutsetter en kjennskap til de forutgående skriftene, og egner seg bedre som en oppsummeringstekst enn som en introduksjonstekst til forfatterskapet. Det er også her presentasjonen av den apofatiske metode når sitt høydepunkt, som hos Dionysios sammenfaller med at språket forstummer, noe som formidles ved de nærmest kryptiske og paradoksale formuleringene i verkets avslutning.

¹⁰⁴ Se 4.3

Selve tittelen krever en kort utdypning. ”Mystisk” skal her forstås i betydningen ”skjult”, ikke i betydningen ”overnaturlig”.¹⁰⁵ ”Teologi” blir i hele det dionysiske corpus anvendt i betydningen ”Guds ord” eller ”de hellige skrifter”. ”Mystisk teologi” får her betydningen ”det skjulte Gudsord”, og samsvarer med Dionysios’ tidligere uttalte intensjon, å holde seg til de hellige skrifter.¹⁰⁶ Dionysios innleder *Mystical Theology* med en bønn rettet mot treenigheten. Verket skiller seg fra de andre skriftene i så henseende, selv om bønnen betydning også nevnes andre steder.¹⁰⁷ Bønnen foregriper temaene i teksten for øvrig. Det er en bønn om bli ledet opp hinsides ikke-viten, til den skjulte stillhets strålende mørke.

Også denne korte teksten er adressert til Timoteus, den er formulert som et råd og peker mot en liturgisk kontekst. I søkenen etter de skjulte ting må man forlate både det sansbare og det tenkbare, og vende seg oppover så mye en kan mot forening med ham som er hinsides væren og viten. Ved å forlate seg selv og alt, vil en bli løftet opp til den guddommelige skygge hinsides alt som er.

Som alle tings årsak tilskrives Gud alle affirmasjoner som kan tilkjennes værender, og enda mer passende, alle affirmasjoner skal deretter negeres, da alle tings årsak overstiger væren. Som alle tings årsak kan alle værender altså tilskrives Gud, Gud kan benevnes med alle navn fra skapelsen. Vi skal imidlertid ikke konkludere med at negasjonene kun er det motsatte av affirmasjonene, alle tings årsak er hinsides enhver negasjon og affirmasjon. Selv negasjoner kommer til kort i å beskrive det transcendent. Det at heller ikke negasjoner er tilstrekkelig for å beskrive det guddommelige, er vesentlig i forståelsen av radikaliteten i Dionysios’ apofatiske teologi. Temaet blir gjenopptatt i avslutningen av *Mystical Theology*, og danner grunnlaget for forståelsen av Dionysios som en radikal fremfor en moderat apofatiker.¹⁰⁸

Dionysios refererer til Moses’ oppstigning på Sinai, og beskriver oppstigningen i ulike stadier tilsvarende renselse, kontemplasjon og forening, som vi kjenner fra *Celestial Hierarchy*. Renselsen etterfølges av kontemplasjon, hvor Moses ikke møter Gud i seg selv, men det stedet der Gud er. Dette som det høyeste og helligste som kan oppfattes ved sansning og tenkning. Moses frigjør seg fra det stedet som sansene og intellektet kan nå, og kaster seg ut i det skjulte mørket av ikke-viten.¹⁰⁹ Her er Moses verken seg selv eller noen andre, og

¹⁰⁵ Rorem i Dionysios 1987: 135 note 2

¹⁰⁶ *DN I*

¹⁰⁷ *DN III, EH*

¹⁰⁸ Se 4.2 og 4.4 for en presentasjon av de ulike negasjonsformene og deres anvendelse

¹⁰⁹ Begrepet er også kjent som ”cloud of unknowing”

forenes med den ukjente ved en inaktivitet av all viten ”and knows beyond the mind by knowing nothing.” (MT I, 3)

Dionysios sammenligner sin metode med skulptørens, som fjerner det som hindrer den skjulte formen fra å komme til syne.¹¹⁰ Også her fremhever Dionysios negasjonen som bedre egnet enn affirmasjonen til å nærme seg det guddommelige. ”Now it seems to me that we should praise the denials quite differently than we do the assertions.” (MT II) Dionysios beskriver negasjonen som en oppstigning, og affirmasjonen som en nedstigning, noe som kan tolkes som konversjon og progresjon.

Dionysios utdyper i kapittel III den apofatiske og katafatiske metoden, og relaterer det til behandlingen av temaene i de foregående skriftene. Henvisningen til de tidligere skriftene er samtidig en kommentar til rekkefølgen. *Theological Representations (TR)*, et av de skriftene som er tapt eller fiktivt, dreide seg om de navn som er mest passende for Gud (som enhet og treenighet). Deretter følger *Divine Names*, som dreier seg om de konseptuelle gudsnavn (god, væren, liv, visdom). *Symbolic Theology (ST)*, også et av de tapte eller fiktive skriftene, dreide seg om analogier og symboler for Gud hentet fra sanseverdenen. Alle de tre skriftene refererer til trinn eller nivåer i den affirmative teologi. Den apofatiske teologi representerer et motsatt forløp.

The fact is that the more we take flight upward, the more our words are confined to the ideas we are capable of forming; so that now as we plunge into the darkness which is beyond intellect, we shall find ourselves not simply running short of words but actually speechless and unknowing. (MT III)

Den nedstigende affirmasjon når helt ut til de ringeste kategorier, mens den oppstigende affirmasjon når hinsides språket og ender opp i stillhet. Affirmasjonen starter med den høyeste kategori, med det som ligner mest, og med det som de underliggende nivåene avhenger av (som godhet, væren). Negasjonen starter fra den laveste kategori, med det som ligner minst på det målet vi ønsker å oppnå.

Mystical Theology avsluttes med å negere alle sansbare ting (som form, kvalitet, kvantitet, vekt, plass, forandring) og alle konseptuelle ting (som sjel, intellekt, språk) som tidligere er blitt affirmert. Også væren og ikke-væren frakjennes, mørke og lys, affirmasjon og negasjon. I siste instans blir også negasjonen negert.

¹¹⁰ her benyttes *afairesis* (abstraksjon)

It is beyond assertion and denial. We make assertions and denials of what is next to it, but never of it, for it is both beyond every assertion, being the perfect and unique cause of all things, and, by virtue of its preeminently simple and absolute nature, free of every limitation, beyond every limitation; it is also beyond every denial. (*MT 5*)

Dionysios' forståelse av negasjonen av negasjonen er et hovedtema i kapittel 4.

Kapittel 4 Dionysios' negasjon av negasjonen

Negativ teologi før Dionysios har lagt grunnlaget for et skille mellom en apofatisk og en katafatisk teologi. Dionysios systematiserer skillet og utdyper det ved å innføre en distinksjon mellom apofasis og katafasis sett under ett, og negasjonen av dem begge. Hva innebærer det at Gud er hinsides både negasjon og affirmasjon? Hvilke konsekvenser får negasjon av negasjonen for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet? Hvordan kan Gud bli kjent, når han er så absolutt avskåret fra væren og erkjennelse? I hvilken grad presenterer Dionysios en radikal negativ teologi? Problemstillingen kan spesifiseres i følgende spørsmål:

1. Hva innebærer en negasjon av negasjonen for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet?
2. I hvilken grad innebærer negasjonen av negasjonen en radikaliserings av den negative teologi?

I det følgende vil jeg forsøke å besvare problemstillingen ved å gå nærmere inn på Dionysios' forståelse av apofatisk og katafatisk teologi, inkludert de ulike måter distinksjonen kommer til uttrykk på, som like og ulike likheter fra den symbolske teologi i *CH*. Videre vil jeg undersøke hvilken betydning Dionysios' skille mellom Guds vesen og hans manifestasjoner (energier) har i denne sammenhengen. Deretter vil jeg undersøke hvilken betydning det dionysiske kjærlighetsbegrepet har i denne forbindelsen. Jeg vil forsøke å se disse momentene i sammenheng ved en nærmere gjennomgang av det dionysiske gudsbegrep og hans negasjon av negasjonen. Avslutningsvis vil jeg kommentere i hvilken grad Dionysios' apofatiske teologi har en nyplatonsk eller en patristisk forankring, og om de mulige kildene er vesentlige for å forstå Dionysios' teorier. I tillegg vil jeg komme inn på noen momenter om nyere interesse for negativ teologi.

(4.1) Dionysios' apofatiske og katafatiske teologi

Dionysios uttrykker distinksjonen mellom apofatisk og katafatisk teologi på ulike og ikke umiddelbart forenlige måter. I brevene møter vi distinksjonen allerede i det første brevet. Her dreier skillet seg om viten (*gnosis*) og ikke-viten (*agnosia*).

Darkness disappears in the light, the more so as there is more light. Knowledge makes unknowing disappear, the more so as there is more knowledge. However, think of this not in terms of deprivation (*steresis*) but rather in terms of transcendence and then you will be able to say something truer than all truth, namely, that the unknowing regarding God escapes anyone possessing physical light and knowledge of beings: His transcendent darkness remains hidden from all light and concealed from all knowledge.¹¹¹

Dionysios skiller ikke-viten fra mangel på eller fravær av viten, et skille som ikke er gjort like tydelig hos de tidligere kjente kirkefedrene.¹¹² Vi vil komme tilbake til de ulike negasjonstypene hos Dionysios, men her legge merke til at negasjon som fravær av noe (*steresis*) er en enklere og mindre omfattende type negasjon enn apofasis. Ikke-viten blir her knyttet til negasjon på et høyere nivå, og uttrykker en type ”opplyst uvitenhet”. “And this quite positively complete unknowing is knowledge of him who is above everything that is known.”¹¹³ Viten og ikke-viten formidles som to veier til viten om Gud, og viten ved ikke-viten regnes som den mest guddommelige.¹¹⁴

I det niende brevet presenteres den teologiske tradisjonens tosidige aspekt. Det skilles mellom to tilnæringsmåter, det utsigelige og mystiske på den ene siden, hvor symboler og innvielse benyttes, og en mer åpen og klar tilnærming på den andre siden, hvor en filosofisk metode benyttes.

Theological method has a dual aspect, the ineffable and mysterious on the one hand, the open and more evident on the other. The one resorts to symbolism and involves initiation. The other is philosophic and employs the method of demonstration.¹¹⁵

Sitatet er sentralt som en forløper for skillet mellom en apofatisk og en katafatisk tilnærming, men også på grunn av henvisningen til filosofisk metode. Dionysios bekrefter at i tillegg til en ”symbolsk” tilnærming, benyttes også en filosofisk metode, og at begge er viktige ved tolkning av skriften.

I *The Celestial Hierarchy* gjelder distinksjonen blant annet forskjellen mellom like og ulike likheter. Ulike likheter er bedre egnet til å beskrive det guddommelige enn like likheter, da faren for en identifikasjon mellom likheten og det likheten symboliserer er mindre.

¹¹¹ *Ep 1* (1065A)

¹¹² Williams 2000: 77 “This vocabulary of unknowing is a new development by Dionysius: earlier writers had spoken of the human lack of knowledge of the divine, but in Dionysius the theme comes to signify much more.”

¹¹³ *Ep 1* (1065B)

¹¹⁴ *DN VII, 3* (872A)

¹¹⁵ *Ep 9* (1105D)

Then there is the scriptural device of praising the deity by presenting it in utterly dissimilar revelations. He is described as invisible, infinite, ungraspable, and other things which show not what he is but in fact what he is not. This second way of talking about him seems to me much more appropriate, for, as the secret and sacred tradition has instructed, God is in no way like the things that have being and we have no knowledge at all of his incomprehensible and ineffable transcendence and invisibility. Since the way of negation appears to be more suitable to the realm of the divine and since positive affirmations are always unfitting to the hiddenness of the inexpressible, a manifestation through dissimilar shapes is more correctly to be applied to the invisible.¹¹⁶

Relasjonen mellom like og ulike likheter eller symboler har mange paralleller til relasjonen mellom apofasis og katafasis. Like og ulike symboler representerer en dobbel eller tosidig måte å beskrive Gud på, og utelukker hverandre ikke. De samme symbolene er både like og ulike i forhold til Gud, og de samme begrepene er gjenstand for både affirmasjon og negasjon.¹¹⁷

I *The Mystical Theology* blir vi presentert for tre ulike negasjoner; *steresis*, *afairesis* og *apofasis*. *Steresis* kan oversettes som mangel eller fravær, *afairesis* som en type benektelse, abstraksjon eller negasjon, mens *apofasis* oversettes som negasjon, og i noen sammenhenger som selve negasjonen av negasjonen. Inndelingen tilsvarer terminologien hos Proklos, hvor differansen mellom begrepene har sammenheng med relasjonen til katafasis. *Steresis* er underordnet, *afairesis* sidestilt og *apofasis* overordnet katafasis.¹¹⁸ Sitatet bekrefter at *apofasis* betegner negasjonen av både negasjonen og affirmasjonen.

Now we should not conclude that the negations (*apofasis*) are simply the opposites of the affirmations (*katafasis*), but rather that the cause of all is considerably prior to this, beyond privations (*steresis*), beyond every denial (*afairesis*), beyond every assertion.¹¹⁹

De ulike tekststedene som det er blitt referert til her, representerer ulike versjoner av to måter å nærme seg det guddommelige. Distinksjonene er ikke umiddelbart forenlige og ikke alltid fra samme synsvinkel. Det er likevel mulig å samle noen fellestrekk. *Apofasis* og *katafasis* er komplementære og samtidige tilnærmingsmåter, ikke separate eller konkurrerende.¹²⁰ Dette

¹¹⁶ CH II, 3 (141A)

¹¹⁷ DN IX, 7 (916A) "for the very same things are both similar and dissimilar to God"

¹¹⁸ De ulike negasjonsnivåene vil utdypes i 4.4 (eventuelle likheter med Proklos utover de terminologiske, vil ikke utdypes her)

¹¹⁹ MT I, 2 (1000B)

¹²⁰ Williams 2004: 88: "These are two sides of one life process: not stages in which one succeeds the other, but complementary moments like inhalation and exhalation."

kommer til uttrykk blant annet ved at katafatisk teologi danner grunnlaget for den apofatiske teologis negasjoner. Gud blir etablert som en uerkjennbar størrelse på grunnlag av negasjoner, men det guddommelige er gjennom skaperverket samtidig kilden til alle bekreftende utsagn om Gud. Begge er nødvendige. Apofasis og katafasis er to sider av samme sak, de samme begrepene er gjenstand for både negasjon og affirmasjon. Den negative vei har forrang fremfor den positive, fordi den negative er bedre i stand til å nærme seg den transcendent Gud. All viten om Gud blir gjennom katafatisk teologi av sekundær art. Dionysios innfører også et negasjonsnivå hvor både negasjonen og affirmasjonen blir negert, og en undersøkelse av hva dette innebærer er sentralt for min problemstilling.

Den apofatiske og katafatisk teologi dreier seg ikke bare om epistemologiske spørsmål. Det dionysiske hierarki er kanskje den mest samlende innfallsvinkelen til de forskjellige måtene distinksjonen uttrykkes på hos Dionysios. Her plasseres distinksjonen mellom apofasis og katafasis i rammen av prosesjon (*proodos*) og konversjon (*epistrofi*). Katafasis forbindes med å gi Gud navn i den skapende prosesjon, mens apofasis dreier seg om å negere ethvert navn i den guddommeliggjørende konversjon. I tillegg til det epistemologiske aspektet, dreier skillet seg om kosmologiske/ontologiske spørsmål som relasjonen mellom Gud og skapelsen. Distinksjonen skal også være veiledende for liturgisk praksis, og betegner ikke bare to ulike måter å snakke om det guddommelige på, men et system hvor en etter den opplysende guddommelige manifestasjon, ledes eller løftes oppover (*anagogi*) gjennom hierarkiets tredeling av deltakelse, kontemplasjon og union.

(4.2) *Vesen og energi/manifestasjoner*

Et vesentlig element i forståelsen av Dionysios' apofatiske teologi, er hans skille mellom Guds vesen og hans energier eller manifestasjoner. Skillet er allerede antydnet hos Gregor av Nyssa og Basileios på 300-tallet, og videreutvikles hos Dionysios. Begrepsparet *vesen* og *energi* etableres først i en mer systematisk form på 1300-tallet av Gregor Palamas (1296-1359). Det å lese Dionysios' skrifter innenfor denne tradisjonen er kontroversielt blant Dionysios-forskere, og føyer seg blant annet til rekken av temaer innenfor diskusjonen om Dionysios' nyplatonske eller patristiske forankring. Ifølge Golitzin er Lossky en av de første moderne Dionysios-forskere som tolker blant annet Dionysios' skille mellom *henosis* (enhet) og *diakriseis* (distinksjoner) innenfor denne distinksjonen.¹²¹ Vi skal komme tilbake til hvilke

¹²¹ Golitzin 1994: 35

betegnelser som kan identifiseres hos Dionysios, og hvilke betegnelser som generelt brukes om denne distinksjonen. Losskys tolkning har møtt kritikk blant annet av Gersh, hvor kritikken sentrerer rundt to punkter: "This interpretation must be rejected a) because there is no evidence for the existence of an ontology in which this distinction is made between God's essence and God's energies in Neoplatonism (...) b) (...) being entirely a creation of fourteenth century Byzantine Theology."¹²² Den første innvendingen forutsetter nyplatonismen som Dionysios' viktigste kilde, og reduserer i tillegg Dionysios ideer til kilder. Det kan være riktig at skillet vesen/energi ikke finnes hos nyplatonikerne, men innvendingen overser betydningen av patristiske kilder og anerkjenner i tillegg ikke Dionysios' originalitet. På lik linje med alle kirkefedre så riktignok ikke Dionysios på seg selv om en innovatør, men som en viderefører av tradisjonen. Dette gjelder imidlertid den patristiske tradisjonen. Vi vil komme tilbake til diskusjonen om nyplatonsk eller patristisk forankring, men her konkludere med at den første innvendingen ikke overbeviser. Den andre innvendingen gjelder Losskys henvisninger til Palamas i Dionysios-tolkningen. Innvendingen peker på et relevant dilemma. Hvordan unngå en anakronistisk anvendelse av den "palamitiske" distinksjonen i undersøkelsen av en lignende distinksjon hos Dionysios? Tollefsen løser dilemmaet i sin undersøkelse av distinksjonen hos Maximos Bekjenneren ved å klargjøre den "palamitiske" distinksjonen først, og deretter undersøke om en lignende distinksjon finnes hos de tidlige kirkefedrene. Hans begrunnelse er at en kronologisk presentasjon lett vil kunne fremstå som "a teleological development towards a natural conclusion. It is possible for such an approach to view them all more or less as precursors to the great Hesychast doctor, to lose sight of the fact that earlier thinkers struggled with the problems of their own days, and not with problems belonging to 14th century Byzantium."¹²³ I denne sammenhengen vil jeg (i) kort redegjøre for vesen/energi distinksjonen hos Palamas, og deretter (ii) undersøke om en lignende distinksjon finnes hos Dionysios. Vi har allerede sett i introduksjonen til negativ teologi før Dionysios (kapittel 2) hvordan distinksjonen kommer til uttrykk hos Gregor av Nyssa. Skillet mellom Guds vesen og Gud som virkende eller Gud i hans virkekrefter finner vi allerede hos Philo, i læren om den guddommelige naturs uerkjennbarhet. Gud er uerkjennbar i seg selv, men erkjennbar i sine virkekrefter.¹²⁴ Læren utvikles blant annet av Clemens, og skjerpes ytterligere i forbindelse med kontroversen mellom kappadokierne og Eunomios på 300-tallet. Eunomios' standpunkt om at også Guds vesen er erkjennbart, ble imøtegått av blant annet

¹²² Gersh 1978: 166, note 184

¹²³ Tollefsen 2000: 175

¹²⁴ Carabine 1995: 218 "It is in this way that Philo "resolves" the difficulty inherent in the conception of God as both transcendent and immanent. This is indeed a new concept in the history of ideas."

Gregor av Nyssa ved en styrking av teorien om Guds absolutte transcendens og uerkjennbarhet.

Tollefsen diskuterer om distinksjonen hos Gregor av Nyssa er av samme art som hos Palamas, og konkluderer med at kappadokierne i hovedsak opererer med en formal eller logisk distinksjon, uten et systematisert reelt (ontologisk) skille mellom vesen og energi som man finner hos Palamas.¹²⁵ Dette gjelder særlig i forbindelse med polemikken mot Eunomios, hvor distinksjonen dreide seg om epistemologiske spørsmål om Guds erkjennbarhet. Tollefsen åpner for at det foreligger en reell distinksjon i forbindelse med doktrinen om guddommeliggjøring og deltakelse i Gud, men tar et forbehold om at denne type distinksjon ikke er tematisert hos kappadokierne.¹²⁶ Tollefsens analyse av forskjellen mellom en formal (logisk) og en reell (ontologisk) distinksjon mellom vesen og energi vil vi komme nærmere inn på i det følgende. Hans analyse forutsettes som grunnlag for undersøkelsen av denne distinksjonen hos Dionysios.

(i) Utgangspunktet for Palamas' utvikling og systematisering av vesen/energi-distinksjonen på 1300-tallet er hans forsvar for hesykastene mot anklagene fra Barlaam, en munk fra Calabria. Barlaams kritikk var i hovedsak rettet mot hesykastenes forståelse av at det de opplevde i bønn var selve det uskapte guddommelige lys. I sitt forsvar går Palamas tilbake til blant annet kappadokierne, Dionysios og Maximos, og ser på seg selv som en viderefører av tradisjonen i sin systematisering av vesen/energi-distinksjonen.¹²⁷

Distinksjonen mellom vesen og energi har for Palamas ikke bare sammenheng med spørsmålet om Guds erkjennbarhet, selve læren om menneskets guddommeliggjøring (*theosis*) er avhengig av et reelt skille mellom vesen og energi. Tollefsen definerer i sin avhandling hvilke forutsetninger som er knyttet til dette skillet hos Palamas. Skillet er for det første knyttet til umuligheten ved å delta i Guds vesen, og for det andre at distinksjonen mellom vesen og energi er reell. Palamas' begrunnelse for at det ikke er mulig å delta i Guds vesen bygger på flere forhold, blant annet at det er et absolutt skille mellom Guds vesen og skapelsen. Palamas beskriver det manglende sammenligningsgrunnlaget mellom Guds vesen og skapelsen på følgende måte: Hvis Gud er væren, er andre ting ikke væren. Hvis andre ting er væren, er Gud ikke væren.¹²⁸ Formuleringen er et uttrykk for det guddommeliges absolutte transcendens.

¹²⁵ Tollefsen 2000: 192

¹²⁶ Tollefsen 2000: 206

¹²⁷ Doktrinen ble godkjent i lokale kirkemøter i Konstantinopel i 1341, 1347 og 1351 (Meyendorff 1983B: 6-7)

¹²⁸ Tollefsen 2000: 179, Lossky 1976: 37

Hvis det ikke er mulig å delta i Guds vesen, og hvis det ikke er et reelt skille mellom Guds vesen og hans energier, vil læren om skapelsens guddommeliggjøring ikke være mulig. Her forutsettes at deltakelse i det guddommelige er en betingelse for guddommeliggjøring. Relasjonen mellom vesen og energi er på den ene siden karakterisert av et reelt skille, og på den andre siden en vesenslikhet, og begge er nødvendige for guddommeliggjøring ved deltakelse i de guddommelige energier.

De guddommelige energier betegnes av Palamas som vesenslike med Guds vesen på den måten at de beskrives som uskapt eller utgått fra Guds vesen i en naturlig prosesjon. Energiene er ikke adskilt fra Guds vesen som en egen hypostase mellom Guds vesen og skapelsen. Det ontologiske skillet dreier seg om erkjennbarhet, deltakbarhet og mulighet for guddommeliggjøring. De guddommelige energiene betegner Guds aktiviteter i relasjon til skapelsen, de gir væren og er erkjennbare, de er deltakbare og muliggjør guddommeliggjøring. Guds vesen i seg selv er uerkjennbar og ikke-deltakbar. Guds vesen er ikke-deltakbar fordi en deltakelse i Guds natur ville innebære en Gud som ikke lenger er treenig, men som består av myriader av hypotaser.¹²⁹ I kritikken mot Barlaam siterer Palamas blant annet Dionysios som støtte for sitt syn, både når det gjelder Guds vesen som ikke-deltakbar, skillet mellom Guds vesen og energier og bekreftelsen av den guddommelige transcendens hinsides affirmasjon og negasjon, og hinsides ikke-væren.¹³⁰ ”The excellence of Him Who surpasses all things is not only beyond all affirmation, but also beyond all negation, it exceeds all excellence that is attainable by the mind.”¹³¹

(ii) I undersøkelsen av vesen/energi-distinksjonen hos Dionysios, vil jeg først forsøke å identifisere de ulike begrepene for guddommelig energi, og deretter undersøke om distinksjonen hos Dionysios er av formal eller reell art. Om det er grunnlag for å at det hos Dionysios finnes et skille mellom energier og *logoi*, tilsvarende det skillet som Tollefsen avdekker hos Maximus, vil kommenteres, men ikke være gjenstand for en egen undersøkelse.

Distinksjonen mellom vesen og energi/manifestasjoner kommer til uttrykk på ulike måter og på ulike steder i *CD*, men det er først og fremst i *DN* at distinksjonen blir et hovedtema. ”..we must go more deeply into explaining the full manner of speaking about divine unity (*enoseis*) and differentiation (*diakriseis*). This is necessary in order to clarify all that I have to say.” (*DN* II, 4) Forståelsen av den guddommelige *diakriseis* (distinksjon) beskrives som avgjørende for å forstå temaet for *DN* i sin helhet. Dionysios spesifiserer

¹²⁹ Lossky 1976: 70

¹³⁰ Palamas 1983: 81, 110

¹³¹ Palamas 1983: 57

diakriseis på følgende måte:”They say that the differentiations (*diakriseis*) within the Godhead have to do with the benign processions (*proodos*) and revelations (*ekfanseis*) of God.” (DN II, 4) I tillegg til *proodos* og *ekfanseis*, beskrives denne guddommelige aktiviteten også som *dynamies*:

For the truth is that everything divine and even everything revealed to us is known only by way of whatever share of them is granted. Their actual nature, what they are ultimately in their own source and ground, is beyond all intellect and all being and all knowledge. When, for instance, we give the name of “God” to that transcendent hiddenness, when we call it “life” or “being” or “light” or “Word”, what our minds lay hold of is in fact nothing other than certain activities (*dynamies*) apparent to us, activities which deify, cause being, bear life, and give wisdom. (DN II, 7)

Sitatet er relevant og sentralt i forhold til relasjonen mellom vesen og energi, og gir oss i tillegg en beskrivelse av energiene som blant annet guddommeliggjørende og skapende. Før vi ser nærmere på hvordan Dionysios systematiserer distinksjonen, skal vi se på de ulike termene som benyttes for guddommelig energi. Til tross for at temaets vanligste benevnelse etter Palamas er vesen og energi, benyttes også andre termer nærmest synonymt.¹³²

Tollefsen identifiserer fire begreper som eksempler på termer for guddommelig energi hos Dionysios; *ekfansis* (manifestasjoner), *erotiki kinisis* (kjærlighetsbevegelse), *proodoi* (progresjon) og *dynamies* (krefter).¹³³ *Proodoi* er den termen som brukes i flest sammenhenger, mens *erotiki kinisis* kun forekommer en sjelden gang.¹³⁴ Lossky trekker fram de samme begrepene, hos ham er imidlertid bevegelsestermen det mer generelle *kinisis*, og ikke spesifisert som *erotiki kinisis*.¹³⁵ Lossky nevner også de symbolene som Dionysios benytter, som ”rays of divinity”. Golitzin identifiserer de samme termene, og legger til *pronoia* (forsyn) og *energeia* (energi): ”The divine *πρόοδος*, or *δύναμις*, or *ενέργεια*, or *πρόνοια* is ultimately one and the same.”¹³⁶ *Energeia* forekommer også hos Dionysios, men er ikke det mest brukte begrepet.¹³⁷ *Erotiki kinisis* spiller en bestemt rolle i forbindelse med det dionysiske kjærlighetsbegrep, og vil tas opp igjen under punkt 4.3. Felles for begrepene, bortsett fra *pronoia*, er at de har en dynamisk karakter, og kan forstås som guddommelige aktiviteter. Som skapende og guddommeliggjørende kan de guddommelige energiene også

¹³² Tollefsen 2000: 175 “The topic is not limited to a fixed terminology in which the only terms allowed are ουσία and ενέργεια. (...) Patristic scholars in the orthodox tradition have in mind a distinction which may be expressed in different ways by different words.”

¹³³ Tollefsen 2000: 204 (*dynamies* i DN II, 7 oversettes i Luibheid med *activities*)

¹³⁴ DN IV, 14 (sitat i del 4.3)

¹³⁵ Lossky 1976: 72

¹³⁶ Golitzin 1994: 53

¹³⁷ *Energeia* forekommer blant annet i DN IX, 5, CH XIII, 1

karakteriseres som Gud i relasjon til skaperverket.¹³⁸ Selv om termene kan knyttes opp til ulike betydninger før Dionysios, er de her uttrykk for aspekter ved den samme guddommelige aktiviteten. Han ser ikke på de guddommelige prosesjoner som ulike årsaker eller ulike guddommer. De er alle guddommelige prosesjoner tilhørende *en* Gud. ”Dionysios wants to emphasize that all processions are ultimately *a unitary manifestation* of the one God.”¹³⁹ Vi skal se litt nærmere på dette nedenfor.

Vi har sett at distinksjonen finnes hos Dionysios, men hva uttrykker den? Er distinksjonen formal eller reell? Distinksjonen dreier seg både om spørsmålet om hvordan Gud kan erkjennes, og om menneskets og skaperverkets guddommeliggjøring ved hjelp av deltakelse i de guddommelige energier. Hvordan skal vi erkjenne Gud hvis ikke vi kan bruke intellektet eller sansene? Dionysios både spør og svarer i DN VII, 3:

It might be accurate to say that we cannot know God in his nature, since this is unknowable and is beyond the reach of mind or of reason. But we know him from his arrangement of everything, because everything is, in a sense, projected out from him, and this order possesses certain images and semblances of his divine paradigms.¹⁴⁰

Sitatet viser til en distinksjon som er relatert til muligheten av å oppnå viten om Gud. Gud er uerkjennbar i seg selv, men erkjennbar i hans manifestasjoner. Vi har sett at en forutsetning for å kunne kalle skillet mellom vesen og energi for reelt (ontologisk), er at skillet er brukt for å forklare deltakelse i Gud ved skapelse og guddommeliggjøring.¹⁴¹ Forståelsen av Gud som ikke-deltakbar, og i tillegg vesenslikhet mellom Guds vesen og energier hører også med i en ”palamitisk” distinksjon. Vi skal her se nærmere på hvordan Dionysios forklarer skillet.

Vi finner et eksempel på systematisering av skillet mellom Guds vesen og de guddommelige prosesjoner i DN V, 2. Her gjøres det klart at prosesjonen ikke er egne årsaker og guddommer, overordnede og underordnede, som egne hypotaser mellom Gud og skapelsen. Sitatet gjelder vesenslikheten mellom Gud og skapelsen, det avkrefter en polyteistisk lære, og sier noe om det Godes plass over væren. Det Gode forstått som mer grunnleggende enn væren er et tema som vi i denne sammenhengen skal la ligge.

¹³⁸ Tollefsen 2000: 183

¹³⁹ Tollefsen 2000: 204 og DN V, 2

¹⁴⁰ En lignende distinksjon, som dreier seg om erkjennelse av Gud, finnes i det første brevet: ”Someone beholding of God and understanding what he saw has not actually seen God himself but rather something of his which has being and which is knowable.”

¹⁴¹ Tollefsen 2000: 194

I do not think of the Good as one thing, Being as another, Life and Wisdom as yet other, and I do not claim that there are numerous causes and different Godheads, all differently ranked, superior and inferior, and all producing different effects. No. But I hold that there is one God for all these good processions and that he is the possessor of the divine names of which I speak and that the first name tells of the universal Providence of the one God, while the other names reveal general or specific ways in which he acts providentially. (DN V, 2)

De guddommelige prosesjoner skal ikke forstås som mange hypotaser mellom Gud og mennesker. De guddommelige navn er attributter til den ene Gud. Vesenslikheten er forstått som at energiene er uskapte og at alle utgår fra den ene og samme Gud. En konsekvens av en slik forståelse er at skaperverket deltar direkte i Gud ved deltakelse i de guddommelige energier, og ikke gjennom mellomledd.¹⁴² Uenigheten om Dionysios opererer med et mellomledd mellom Gud og skaperverket har, i tillegg til statusen til de guddommelige energier, også dreid seg om hierarkiene. Meyendorff har tolket de guddommelige hierarkier som egne hypotaser, men dette tilbakevises av flere:¹⁴³ "the Dionysian Hierarchies, unlike those of the Neoplatonists, are not potent in their own right but are the agents of the potency of God."¹⁴⁴ Selve hierarkiet kan forstås som en guddommelig manifestasjon.

Vi har sett på Dionysios' forståelse av vesenslikheten, har han også en forståelse av et reelt skille mellom vesen og energi? Dionysios refererer til Guds vesen som ikke-deltakbar: "God in whom nothing at all participates." (DN XI, 6) Både skaperverket og de guddommelige attributter er adskilt fra deres ikke-deltakbare årsak. "Those sharing in the attributes, together with the attributes themselves, are far outstripped by their unshared Cause (*amethektos aitios*). (DN XII, 4) Jeg forstår dette som en bekreftelse på et reelt skille mellom vesen og energi hos Dionysios. Det følgende sitatet fra *Celestial Hierarchy* viser igjen både til vesenslikhet mellom Guds vesen og prosesjon, og til et skille mellom enhet og distinksjoner, samtidig som prosesjonen relateres til guddommeliggjøring.

Of course, this ray never abandons its own proper nature, or its own interior unity. Even though it works itself outward to multiplicity and proceeds outside of itself as befits its generosity, doing so it lifts upward and to unify those beings for which it has providential responsibility, nevertheless it remains inherently stable and it is forever one with its unchanging identity. And it grants to creatures the power to rise up, as far as they may, toward itself and it unifies them by way of its own simplified unity.¹⁴⁵

¹⁴² Tollefsen 2000: 204

¹⁴³ Meyendorff 1983B: 21

¹⁴⁴ Sheldon-Williams 1967: 471. Se også Louth 1989: 85, 105-106, Tollefsen 2000: 204

¹⁴⁵ *Celestial Hierarchy* I, 2

Distinksjonen hos Dionysios kan betraktes som en forløper for læren som systematiseres på 1300-tallet. Palamas siterer selv kappadokierne, Dionysios og andre kirkefedre som støtte for sitt syn. I tråd med den ortodokse lære var heller ikke Palamas en innovatør, men en viderefører av tradisjonen.

Er det grunnlag for å si at det hos Dionysios finnes et skille mellom energier og *logoi*? Tollefsen undersøker relasjonen mellom energier og *logoi* hos Maximos, hvor disse forstås som to ulike aspekter ved den guddommelige manifestasjon. "These *logoi* of beings are divine Ideas which, taken together, constitute the divine plan for the created cosmos."¹⁴⁶ Skaperverkets konversjon avhenger av en guddommelig plan konstituert ved de guddommelige ideer (*logoi*). Læren er ikke systematisert hos Dionysios, men det finnes henvisning til guddommelige ideer, selv om disse ikke skilles fra de guddommelige energier: "We give the name of "exemplar" to those principles which preexist as a unity in God and which produce the essence of things. Theology calls them predefining, divine and good acts of will which determine and create things and in accordance with which the Transcendent One predefined and brought into being everything that is." (DN V, 8) Selv om læren ikke er tematisert på samme måte som hos Maximos, finner vi hos Dionysios ideen om kosmos som en manifestasjon av de guddommelige ideer, og at skaperverket vender tilbake til sitt opphav i den grad det realiserer sin natur. Louth forstår de guddommelige *logoi* som Guds vilje: "The creature`s respons to God is (..) to identify itself with God`s will (another word for paradigm or predestination) by fulfilling its role in the created order, by fulfilling the analogy between itself and the Creator that the Creator himself has determined."¹⁴⁷ Hierarkiet kan forstås som det ordnede kosmos, hvor skaperverket kan realisere sin natur ved å perfeksjonere sin plass. Perfeksjonen finner sted ved hjelp av oppstigning ved negasjoner og kjærlighetens forenende kraft, noe vi skal komme tilbake til i det følgende. En videre undersøkelse av Dionysios´ guddommelige ideer skal vi i denne sammenhengen la ligge. Begrepet "deltakelse" er referert til flere ganger, og inngår i Dionysios´ kosmologi. Deltakelse er hos Dionysios spesielt fremtredende i forbindelse med presentasjonen av hierarkiet, og dreier seg her om skaperverkets deltakelse i de guddommelige energier for i følge sin natur og den guddommelige plan å oppnå forening og guddommeliggjøring så langt det er mulig. Deltakelse er kun mulig i de guddommelige energier, Guds vesen i seg selv er ikke-deltakbar. Deltakelsesbegrepet hos Dionysios vil i denne sammenhengen ikke undersøkes eksplisitt.

¹⁴⁶ Tollefsen 2000: 6

¹⁴⁷ Louth 1989: 107

(4.3) *Eros og agape*

Har det dionysiske kjærlighetsbegrepet en rolle i forbindelse med en radikaliserings av negativ teologi i betydningen negasjon av negasjonen? Før vi undersøker kjærlighetsbegrepets relevans i forhold til problemstillingen, skal vi se på hvordan kjærlighetsbegrepet uttrykkes hos Dionysios på et mer generelt grunnlag.

”Kjærlighet” blir presentert som et av de guddommelige navn i *DN*. Begrepet etterfølger presentasjonen av de guddommelige navn ”det Gode”, ”Lys”, ”det Skjønne” og etterfølges av blant annet ”Ekstase” (*DN IV*). Hovedvekten av kapittelet er viet det Gode, men begrepene er også relatert til hverandre. Det Gode sammenlignes med solen, som bare ved å eksistere gir lys. Videre kalles det Gode også det Skjønne og Kjærlighet. Det Gode identifiseres med det Skjønne, og relasjonen til kjærlighet spesifiseres slik: ”To put the matter briefly, all being derives from, exists in, and is returned toward the Beautiful and the Good. Whatever there is, whatever comes to be, is there and has being on account of the Beautiful and the Good.... And so it is that all things must desire, must yearn for (*eros*), must love (*agape*), the Beautiful and the Good” (*DN IV*, 10). Kjærligheten er ikke bare alle tings lengsel tilbake til sin Årsak, men også det Gode og Skjønnes kjærlighet til skapelsen. “And we may be so bold as to claim also that the Cause of all things loves all things in a superabundance of his goodness, that because of his goodness he makes all things, brings all things to perfection, holds all things together, returns all things” (*DN IV*, 10). Kjærligheten er både en guddommelig kraft som skaper all godhet i verden, og en lengsel i skapelsen etter å forenes med sitt opphav. Kjærligheten forstås her som både en nedstigende og en oppstigende kraft, og begge retninger har den samme kilden. Dionysios bruker erosbegrepet hovedsakelig som en beskrivelse av Gud og av den guddommelige kjærlighetskraften. Skapelsens oppstigende kjærlighet deltar i/er en del av den guddommelige kjærligheten.¹⁴⁸ Dionysios beskriver den oppstigende kjærlighet som *anagogi*, det å bli ledet eller løftet oppover.¹⁴⁹ Begrepet viser til det passive elementet i oppstigningen, som også kommer fram i hans hierarkistruktur hvor ethvert nivå i hierarkiet etter evne blir oppløftet.

Dionysios sidestiller kjærlighetsbegrepene eros og agape, og begrunner det med at begge begrepene brukes i de hellige skrifter, og at de brukes med samme betydning. ”To those

¹⁴⁸ Louth 1989: 95: ”But love is not mainly a matter of our striving for God: it is essentially something divine, and when we love God, we love him with his love.”

¹⁴⁹ Williams 2004: 88: ”Although he sometimes uses the word ”ascent”, Dionysius prefers the term ”anagogy” for its clearer expression of the passivity of this progress, whereby the soul is lifted up to God, both directly and through the medium of the hierarchies he has ordained.”

listening properly to the divine things the name "love" (*agape*) is used by the sacred writers in divine revelation with the exact same meaning as the term "yearning" (*eros*)." (*DN IV*, 12) Kjærligheten beskrives/defineres som en forenende og samlende kraft. "What is signified is a capacity to effect a unity, an alliance, and a particular commingling in the Beautiful and the Good." (*DN IV*, 12)¹⁵⁰ Kjærligheten karakteriseres også ved at den bringer ekstase på de ulike nivåer, slik at den som elsker går ut over seg selv. Den guddommelige ekstase kommer til uttrykk i selve skapelsen, hvor Gud går utover seg selv og manifesterer seg i skaperverket. Dionysios diskuterer i denne sammenhengen skillet mellom Gud som kjærlighet og Gud som kjærlighetskraft eller kjærlighetsbevegelse, og relaterer dette til den uendelige sirkelbevegelsen av vedvarenhet, prosesjon og konversjon.¹⁵¹

Det er spesielt disse siste tre aspektene ved det dionysiske kjærlighetsbegrep som vi skal se nærmere på. Det første gjelder (i) Dionysios' bruk av eros om guddommelig kjærlighet og hans uttrykkelige sidestilling mellom eros og agape. Det andre gjelder (ii) betydningen av ekstase hos Dionysios, og dets relasjon til eros. Begge disse punktene er relatert til hverandre, og er i forskningslitteraturen preget av spørsmålet om Dionysios' kjærlighetsbegrep er i overensstemmelse med en nytestamentlig eller en nyplatonisk forståelse.¹⁵² Det tredje aspektet gjelder (iii) forståelsen av eros som en kjærlighetsbevegelse (*erotiki kinisis*) i betydningen Guds manifestasjon eller energi. Dette aspektet har ikke vært uttrykt like eksplisitt i forskningslitteraturen, selv om bevisstheten om kjærligheten som forenende og forbindende kraft i hierarkiet er fremkommet i tolkningen av Dionysios' kosmologi. Den senere tids forskning har imidlertid vært mer oppmerksomme på å plassere Dionysios i en patristisk kontekst, noe som har åpnet opp for en Dionysios-tolkning som tar hensyn til den østlige patristiske tradisjonen. I lys av utviklingen av skillet mellom vesen og energi i denne tradisjonen, vil kjærlighet som en guddommelig energi/manifestasjon ikke være en fremmed tanke. Kjærligheten er i dette henseende guddommelig.

(i) Eros og agape er for Dionysios synonyme begreper når det gjelder guddommelig kjærlighet. Dionysios argumenterer for at disse begrepene har samme betydning, og gjør et poeng ut av at han ikke går imot skriften ved å gi status til begrepet "eros": "Let no one imagine that in giving status to the term "yearning" (*eros*) I am running counter to scripture.

¹⁵⁰ En lignende definisjon tilskrives Hierotheos og finnes i *DN IV*, 15: "When we talk of yearning, whether this be in God or an angel, in the mind or in the spirit or in nature, we should think of a unifying and co-mingling power which moves the superior to provide for the subordinate, peer to be in communion with peer, and subordinate to return to the superior and the outstanding."

¹⁵¹ *DN IV*: 14

¹⁵² Denne diskusjonen er nært knyttet opp til Nygrens dikotomi mellom eros og agape, og vil kommenteres nedenfor.

In my opinion, it would be unreasonable and silly to look at words rather than the power of the meanings.”¹⁵³ Han forsvarer sin bruk av eros ved å vise til skriften, og spesifiserer eros på følgende måte: ”.. in my opinion the sacred writers regard “yearning” (*eros*) and “love” (*agape*) as having one and the same meaning. They added “real” to the use of “yearning” regarding divine things because of the unseemly nature such a word has for men. The title “real yearning” is praised by us and by the scriptures themselves as being appropriate to God.” (*DN IV: 12*) Her anerkjenner Dionysios at det finnes en mer verdslig forståelse av eros, det er imidlertid den ”virkelige eros” som han beskriver som synonym med *agape*. Dionysios forsvarer sin forståelse av eros mot en oppfatning av eros som “partial, physical, and divided yearning.” (*DN IV: 12*) Det er ikke mulig å identifisere hans kritikere, men det er statusen av eros som guddommelig begrep som bli forsvart. Spørsmålet om hvorfor Dionysios benytter erosbegrepet om den guddommelige kjærlighet i tillegg til *agape*, kan lett føre oss opp i anakronistiske problemstillinger. På bakgrunn av at Dionysios selv ser det som nødvendig å forsvare dette valget, skal vi se på mulige forklaringer. Til tross for henvisningen til at begge begrepene brukes i skriften, er *agape* det mest benyttede kjærlighetsbegrepet her, og erosbegrepet er helt fraværende i Det nye testamentet.¹⁵⁴

Før vi ser på hvordan det platonske eros blir transformert hos Dionysios, skal vi kort kommentere Anders Nygrens innflytelse når det gjelder forståelsen av forskjellen mellom eros og *agape*. Nygrens skille mellom eros og *agape* i hans studie fra 1930-tallet, har preget senere forskning og fungert nærmest som et paradigme for kristen kjærlighetstanke. Hos Nygren er det kun *agape* som er den ubetingede, uselviske og guddommelige/kristne kjærligheten, mens eros er en selvsentrert, menneskelig, filosofisk/platonsk kjærlighet. ”Eros är människans väg till Gud, *agape* är Guds väg til människan. Eros är egocentrisk, *agape* teocentrisk gudsgemenskap.”¹⁵⁵ Nygren kaller de dionysiske skrifter for i stor utstrekning et plagiat av Proklos, og det han kaller hans nyplatonske grunnholdning for kun dekket av en tynn kristen ferniss. Han kaller skriftene for ”uekte”, et forsøk på å føre kristenheten bak lyset, og skriftenes første anerkjennelse for skjebnesvangert for den kristne kjærlighetstanken.¹⁵⁶ Han kritiserer hans sidestilling av eros og *agape*, og mener det dionysiske eros er en hellenistisk type selvkjærlighet, fjernt fra det kristne *agape*. Han kritiserer også forestillingen om

¹⁵³ Det er i denne sammenhengen han gir følgende karakteristikker av sine mulige kritikere: “People like this are concerned with meaningless letters and lines, with syllables and phrases which they do not understand, which do not get as far as the thinking part of their souls.” (*DN IV, 11*)

¹⁵⁴ Dionysios henviser til Salomos ordspråk 4,6 og Salomos visdom 8,2 (det siste regnet for apokryfisk/deuterokanonisk). Dette er de samme skriftstedene som Origenes henviser til i sin argumentasjon om at det ikke er noen reell forskjell mellom eros og *agape*. (Rist 1985: 236)

¹⁵⁵ Nygren 1936: 604

¹⁵⁶ Nygren 1936: 497-498

guddommeliggjøring, og forstår Dionysios som om *theosis* gjelder forening med Gud ”på Guds eget plan”.¹⁵⁷ Hans kritikk er preget av å skulle avsløre en forfalskning, og han ser ingen transformasjon av erosbegrepet hos Dionysios, heller ikke noe skille mellom Guds vesen og de guddommelige manifestasjoner. Rist påpeker at Nygren feiltolker Dionysios når han hevder at eros er et mer guddommelig begrep enn agape for Dionysios. Eros og agape er tvert imot synonyme, og det er intet grunnlag for å hevde at Dionysios’ intensjon er å ”uttränga termen agape ur det kristna språkbruket.”¹⁵⁸ Nygrens kritikk kan dels betraktes som en feiltolkning og dels som et eksempel på en reduksjon av Dionysios’ tenkning til kilder.¹⁵⁹

Nygren dikotomi har også møtt kritikk, blant annet av Aasmund Brynhildsen i hans artikkel ”Den kristne eros”.¹⁶⁰ Her kaller han Nygrens skille for et ”stilltiende vedtatt dogme i moderne protestantisme”: ”Jeg for min del tror at dette syn, dette skarpe skille, er i bunn og grunn falskt, og at ”dogmet” bare har bidratt til å lamme og uvirkeliggjøre Agape i moderne menneskers bevissthet - og blinde og forkrøble Eros.” Nygrens inndeling har i særlig grad forhindret en forståelse av eros som også en guddommelig kjærlighet, noe som til en viss grad støttes av Egil A. Wyller: ”Til å avklare forskjellen mellom eros og agape kan den protestantiske teologi gi utmerket hjelp (cfr. A. Nygren). Det teologiske grunnperspektiv angår menneskets frelse ved tro; og *eros* som frelsesvei, hva enten som selvstendiggjort i forhold til troen eller som et supplerende ”annet” i forhold til den, er en ukristelig tanke.”¹⁶¹ Wyller beskriver eros som i platonsk forstand en *daimonisk* (i betydningen ”halvguddommelig”) kjærlighet, både en kjærlighetslengsel mot det Ene, og en kjærlighetsdraging fra det Ene (som en magnet).¹⁶² Dette er en mer uselvisk og generøs eros enn hos Nygren, men for Wyller likevel ikke forenlig med den guddommelige kjærligheten i protestantisk forstand.

Det platonske erosbegrepet betegner menneskets lengsel mot det guddommelige (godvakre ene). Det er ikke helt entydig om det er et menneskelig eller et guddommelig kjærlighetsbegrep. Det karakteristiske for det platonske eros er muligens at det nettopp er et tvetydig begrep. Eros er hovedtema i Platons *Symposion*, og hans status som gud eller halvgud blir diskutert. Flere av talerne hyller Eros som en gud, mens Sokrates i Diotimas tale kaller Eros en halvgud eller en daimon, noe midt mellom dødelig og udødelig, og en formidler mellom mennesker og guder. Karakteristisk for halvguden er at han blir drevet av en mangel,

¹⁵⁷ Nygren 1936: 504

¹⁵⁸ Rist 1985: 237 og Nygren 1936: 508

¹⁵⁹ Dette kommer vi tilbake til i 4.5

¹⁶⁰ Brynhildsen i Frost og Wyller (red) 1974: 100 *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*

¹⁶¹ Wyller 1981: 426

¹⁶² Wyller 1953: 8

han etterstreber det gode og det vakre i mangel på dette. Hans natur forklares utfra hans opphav. Eros er sønn av Poros (overflod) og Penia (mangel), og slekter på begge sine foreldre. Fra sin rådsnare far, Poros, har Eros arvet kjærligheten til det skjønne og det gode. Fra sin mor, den armodslige, enfoldige og rådløse Penia, har han arvet nøden og mangelen. Diotima beskriver eros som noe mellom det guddommelige og det menneskelige, mellom overflod og mangel, en higen etter det Gode og det Skjønne, samtidig som denne lengselen bærer preg av å stille et behov eller å fylle en mangel.

Den dionysiske kjærligheten ligner den (ny-)platonske ved at den preges av lengsel og ved at den går ut over seg selv (i ekstase), men den er ikke drevet av en mangel. "The divine longing is Good seeking good for the sake of the Good" (DN IV, 11). Denne type eros er en guddommelig kjærlighet, en kraft med sin kilde hinsides væren. "What we have in Denys is really a transformation of the Greek notion of *eros*: for Plato *eros* primarily (but not exclusively) met a need, and the neediness of love remains in the pagan Greek tradition; for Denys *eros*, yearning love, is an overflow of divine goodness – it needs nothing, it is the source of everything."¹⁶³ Det som kjennetegner denne transformasjonen er nettopp den guddommelige ekstase og kjærlighetsbevegelse, som vi i det følgende skal se nærmere på. Er vi kommet nærmere en forklaring på hvorfor erosbegrepet er blitt så sentralt hos Dionysios, som guddommelig kjærlighet på lik linje med agape? Det kan se ut som om det er den nyplatonske eros forstått som kosmisk kraft, som en bevegelse oppover eller nedover i hierarkiet, som appellerer til Dionysios.¹⁶⁴ Vi vil imidlertid ta med oss spørsmålet i den videre undersøkelsen.

Et tredje kjærlighetsbegrep forekommer hos Dionysios, menneskekjærlighet eller *filanthropia*. Begrepet knyttes hovedsakelig til inkarnasjonen, som Guds kjærlighet til menneskeheten. Det nevnes ikke i forbindelse med Guds navn som eros og agape (DN IV), men ofte i tilknytning til Guds godhet manifestert i inkarnasjonen, at den som er hinsides væren i menneskekjærlighet tar på seg væren.¹⁶⁵ *Filanthropia* forstås her som Guds prosisjon i inkarnasjonen, og er på den måten en parallell til eros, *filanthropia* kan imidlertid ikke formidles som konversjon.¹⁶⁶

(ii) Den guddommelige kjærlighet er definert som ekstatisk. Selve ideen om Guds ekstatiske kjærlighet ser ut til å stamme fra Dionysios:

¹⁶³ Louth 1989: 95

¹⁶⁴ Rist 1985: 237, von Balthasar 1984: 152

¹⁶⁵ Ep. 4 1072B "Out of his very great love for humanity (*filanthropia*), he became quite truly a human, both superhuman and among humans; and, though himself beyond being, he took upon himself the being of humans."

¹⁶⁶ Rist 1999: 380 "while in Dionysius *eros*, though now applied paradigmatically to God, is also applied as an epithet to human beings, *philanthropia*, the love revealed in the Incarnation, necessarily cannot be so extended."

The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God's "ecstasy" is Pseudo-Dionysius, and it would seem merely perverse to deny that Dionysius' Christianity is the direct cause of this adaptation. Dionysius has in fact adapted Eros to the Christian demand that God love all things, and he is the first person to do so. (Rist 1985: 239)

Ideen om eros som guddommelig finnes hos både Plotin og Proklos, men en ekstatiske Eros som første prinsipp kan ikke gjenfinnes hos nyplatonikerne.¹⁶⁷ Ideen har sammenheng med Dionysios' forståelse av Gud som både skjult og manifestert. Guds vesen som skjult eller i seg selv innebærer distinksjoner/manifestasjoner eller det å gå utover seg selv. Guds eros "did not allow it to remain without issue. It stirred him to use the superabundance of his powers in the production of the world." (DN IV,10) Kjærligheten blir på denne måten en underliggende kraft i selve skapelsen. Ekstasens funksjon i forholdet mellom Guds vesen og manifestasjoner beskrives også slik: "He is (...) beguiled by goodness, by love, and by yearning and is enticed away from his transcendent dwelling place and comes to abide within all things, and he does so by virtue of his supernatural and ecstatic capacity to remain, nevertheless, within himself." (DN IV,13) Ekstasen betyr her å gå ut over seg selv, i betydningen guddommelig kjærlighetsbevegelse, men uten at Guds vesen mister sin transcendens. Den guddommelige ekstase ser her ut til å spille en rolle i menneskets mulighet for guddommeliggjøring. Ved at Gud går ut over seg selv, uten å miste seg selv, kan mennesket delta i og forenes med de guddommelige energier uten å delta i Guds vesen. Som vi har sett i 4.2 er Guds vesen pr definisjon den ikke-deltakbare årsak (*amethektos aitios*).¹⁶⁸ Vi vil komme tilbake til den guddommelige kjærlighetsbevegelsen i relasjon til Guds vesen (Guds samtidige transcendens og immanens), men først se på hvordan den ekstatiske eros gjenspeiles i skapelsen.

"This divine yearning brings ecstasy so that the lover belongs not to self but to the beloved." (DN IV, 13) Den som elsker går ut over seg selv og tilhører den som blir elsket. Den guddommelige kjærlighet kan sammenlignes med lyset i hierarkiet, det formidles gjennom alle nivåer, og sendes videre fra nivå til nivå. Selv om de ulike nivåene på en overveiende passiv måte blir løftet mot forening med det guddommelige, har de også en oppgave tilpasset sine evner med å bringe lyset videre nedover i hierarkiet og videreformidle

¹⁶⁷ Rist 1985: 239 Gersh påpeker imidlertid at emanasjon tolkes av nyplatonikerne som "ekstase" (Gersh 1978: 20). Gersh' tolkning av den guddommelige ekstase som emanasjon hos Dionysios blir tilbakevist av Golitzin (Golitzin 1994:48), som også tilbakeviser at det finnes eksempler på ekstase som Guds aktivitet hos nyplatonikerne.

¹⁶⁸ DN XII, 4 eller i DN XI, 6 "God in whom nothing at all participates"

lyset til et lavere nivå.¹⁶⁹ Menneskets plass i hierarkiet har etiske implikasjoner. Mennesket er i likhet med resten av skaperverket gjenstand for den guddommelige kjærlighet, og har et ansvar for å formidle kjærlighetens forenende kraft til underliggende nivåer i skapelsen.¹⁷⁰ Det er den guddommelige kjærligheten menneskene elsker med. Menneskenes kjærlighet speiler den guddommelige, eller tar del i denne kjærligheten på et lavere nivå. Kjærligheten bringer ekstase på alle nivåer, både den nedstigende guddommelige kjærlighet til skaperverket, og den oppstigende kjærlighet som betegner menneskets vei (*anagogi*) mot forening (*theosis*).¹⁷¹

Sirkelstrukturen av prosesjon og konversjon gjenkjennes i kjærlighetsbevegelsen. Prosesjonen dreier seg om Guds skapelse i kjærlighet, og konversjonen dreier seg om skapelsens deltakelse i og ”oppløfting” mot sin kilde. Selve skapelsens væren er hos Dionysios determinert av denne strukturen: ”In short, both the yearning and the object of that yearning belong to the Beautiful and the Good. They preexist in it, and because of it they exist and come to be.” (DN IV,13) Relasjonen mellom Gud og væren vil vi komme tilbake til under punkt 4.5. Her kan vi foreløpig konkludere med at Gud manifesterer seg selv ved å gå ut over seg selv i ekstase. Selve skapelsen kan betraktes som en *theofani*, en guddommelig manifestasjon. Skapelsen på sin side guddommeliggjøres ved deltakelse i den guddommelige konversjon.¹⁷² Vi ser her konturene av en struktur hvor kjærligheten har en grunnleggende rolle.

(iii) Dionysios forstår kjærligheten (*eros*) som en sirkulerende bevegelse fra Gud, gjennom kosmos og tilbake igjen. Hvordan forklare at Gud både er Kjærlighet i seg selv og den som blir elsket? Hvordan kan det ha seg at han både skaper kjærlighet og samtidig er Kjærlighet i seg selv? Dionysios både spør og svarer i DN IV,14, som er hovedkilden for å forstå eros som en kjærlighetsbevegelse (*erotiki kinisis*) i betydningen guddommelig energi:

So they call him the beloved and the yearned-for since he is beautiful and good, and again, they call him yearning and love because he is the power (*dynameis*) moving and lifting all things up (*anagogi*) to himself, for in the end what is he if not Beauty and Goodness, the One who of himself reveals (*ekfansis*) himself, the good procession (*proodos*) of his own transcendent unity? He is yearning on the move (*erotiki kinisis*), simple, self-moved, self-acting, preexistent in the Good, flowing out from the Good

¹⁶⁹ DN IV, 15, og i note 160 “Superior beings relate to inferior beings by providing for them, inferior to superior by returning to them. Thus “providence and return” is part of the overall motif of “procession and return”.”

¹⁷⁰ De etiske implikasjonene vil tas opp igjen i 4.6

¹⁷¹ Rorem 1993: 186 ”In this text, ecstasy and anagogy are one and the same movement, standing out of one’s self and being lifted up to God.”

¹⁷² Rorem i Dionysios 1987: 130, note 266 ”Thus procession and return describe, respectively, divine and human ecstasy.”

onto all that is and returning once again to the Good. In this divine yearning (*theios eros*) shows especially its unbeginning and unending nature travelling in an endless circle unerringly turning, ever on the same center, ever in the same direction, always proceeding, always remaining, always being restored to itself.

Sitatet dreier seg om relasjonen mellom Gud som kjærlighet og den guddommelige kjærlighetsbevegelse. Som kjærlighetsbevegelse knyttes eros både til progresjon (Guds manifestasjon) og konversjon (oppløfting av alle ting tilbake til sitt opphav). Eros knyttes til bevegelse, en uendelig sirkelbevegelse av progresjon og konversjon, men også av vedvarenhet (*mone*) i seg selv. Guddommelig energi som *erotiki kinisis* støtter opp om sannsynligheten for at distinksjonen mellom vesen og energi hos Dionysios dreier seg om et reelt ontologisk skille.

Er vi kommet nærmere en forklaring på hvorfor erosbegrepet er blitt så sentralt hos Dionysios, som guddommelig kjærlighet på lik linje med agape? Har det dionysiske kjærlighetsbegrepet en rolle i forbindelse med en radikaliserings av negativ teologi? Vi har sett at eros er blitt transformert hos Dionysios fra i platonsk forstand en i hovedsak oppstigende kjærlighetshigen daimonisk formidlet mellom mennesket og det godvake Ene, til en guddommelig kjærlighet som går utover seg selv i skapelsen, og gjennomstrømmer hele hierarkiet både som prosesjon og konversjon. Eros har som *erotiki kinisis* fått guddommelig status. Våre opprinnelige spørsmål kan spesifiseres slik: Hvilke konsekvenser får det at Eros befinner seg på det Godes plass? Gud som kjærlighet beskriver først og fremst Guds prosesjon/manifestasjon i skapelsen. Skapelsen er motivert av den guddommelige kjærlighet og dens forenende kraft. Eros beskriver Guds manifestasjon i skapelsen, og skapelsens guddommeliggjørende deltakelse i tilbakevendingen. Kjærligheten blir en grunnleggende drivkraft i den dionysiske forståelsen av prosesjon og konversjon.¹⁷³

¹⁷³ Oppfatningen av at Maximos ”legger større vekt på kjærligheten som en forutsetning og et grunnlag for menneskets forening med Gud” enn Dionysios (Amadou 2002: XXXVII i *Østkirken. Skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*), er muligens riktig. Kjærligheten som *erotiki kinisis* har, som vi har sett, en lignende betydning for Dionysios.

(4.4) Negasjon av negasjonen/det dionysiske gudsbegrep

Det dionysiske gudsbegrep vil være et sentralt element i undersøkelsen av hans negasjon av negasjonen. Dette kapittelets foregående temaer, Dionysios' negasjonsterminologi, hans skille mellom vesen og energi og det dionysiske kjærlighetsbegrepet, vil alle inngå i en diskusjon av oppgavens hovedproblemstillinger, spesifisert i innledningen av kapittel 4. Vi vil først undersøke (i) hva negasjon av negasjonen innebærer for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet. Deretter vil vi se på (ii) i hvilken grad negasjon av negasjonen innebærer en radikaliserings av den negative teologi.

(i) Dionysios skiller i *Mystical Theology* mellom tre negasjonsnivåer; *steresis*, *afairesis* og *apofasis*.¹⁷⁴ Vi har sett at *steresis* oversettes som mangel eller fravær, *afairesis* oversettes som abstraksjon, benektelse eller negasjon, mens *apofasis* oversettes som negasjon eller som negasjon av negasjonen. Nivåene betegner økende grad av negasjon fra *steresis* til *apofasis*, og ulik relasjon til *katafasis* eller affirmasjon. *Steresis* forstås som underordnet, *afairesis* som sideordnet og *apofasis* som overordnet affirmasjonen. Dionysios skiller mellom *afairesis* som et korrektiv til affirmasjonen, og *apofasis* som negasjon av både negasjonen og affirmasjonen. De ulike negasjonene relateres også til ulike værensnivåer, fra sansbare til tenkbare ting, og til negasjonen av alt det foregående i et umulig forsøk på å uttrykke det transcendent.¹⁷⁵

Negasjonsnivåene fremkommer i *MT* I, 2 og henvises til flere steder, men de ulike negasjonstermene benyttes også andre steder i skriftene uten å henvise til de ulike nivåene. Det er betydningen av *apofasis* forstått som negasjon av negasjonen som er vårt hovedanliggende, her forstått i betydningen "hinsides negasjon." Hele *Mystical Theology* dreier seg om den apofatiske oppstigning mot negasjonen av både affirmasjonen og negasjonen, noe som fremkommer i skriftets avslutning:

It falls neither within the predicate of nonbeing nor of being (..) There is no speaking of it, nor name nor knowledge of it (..) It is beyond assertion and denial. We make assertions and denials of what is next to it, but never of it, for it is both beyond every assertion, being the perfect and unique cause of all things, and, by virtue of its preeminently simple and absolute nature, free of every limitation, beyond every limitation; it is also beyond every denial. (*MT* 5)

¹⁷⁴ *MT* I, 2 (1000B) "Now we should not conclude that the negations (*apofasis*) are simply the opposites of the affirmations (*katafasis*), but rather that the cause of all is considerably prior to this, beyond privations (*steresis*), beyond every denial (*afairesis*), beyond every assertion."

¹⁷⁵ Negasjonsnivåenes relasjon til værensnivåene fremkommer som en gradvis oppstigning, og uttrykkes ikke som tre ulike nivåer.

I *Divine Names* (II, 4) finner vi et lignende argument, her i relasjon til treenigheten: "...the assertion of all things, the denial of all things, that which is beyond every assertion and denial.." Begge tekststedene peker mot det høyeste nivå av negasjon, som negerer både affirmasjon og negasjon. Vi har sett at negasjoner er bedre egnet enn affirmasjoner til å beskrive det guddommelige, men selv det høyeste nivå av negasjonen kommer til kort når det gjelder den transcendent Gud i seg selv. Turner beskriver det høyeste negasjonsnivå som en språklig kollaps, og anser ikke negasjonen av negasjonen som en type super-affirmasjon, noe vi vil komme tilbake til nedenfor:

For the negation of the negation is not a *third* utterance, additional to the affirmative and the negative, in good linguistic order; it is not some intelligible *synthesis* of affirmation and negation (Turner 1995: 22)

Williams legger vekt på at negasjonen av negasjonen ikke bare er et språklig eller intellektuelt anliggende, men også et eksistensielt, som involverer hele mennesket. Hun knytter negasjonsnivåene til den *anagogiske* oppstigningen mot forening med det guddommelige.

Once we recognize that apophasis, the highest form of negation, does not involve positing or denying any image or statement about God, but rather the recognition that neither such positing nor such denying can bring believers to the divine truth, we can see how deeply the Dionysian Corpus is pervaded by the apophatic insight. (...) His many indications that theological negation is not merely a verbal stance but most importantly an existential one. (Williams 2000: 90)

De ulike negasjonene som fremkommer i *Mystical Theology* relateres til Moses' oppstigning til forening med den transcendent Gud, så langt det er mulig. Negasjonsnivåene relateres også til ulike nivåer av væren og erkjennelse, fra de ting som ligner minst på det guddommelige til de ting som ligner mest.

When we assert what is beyond every assertion, we must then proceed from what is most akin to it, and as we do so we make the affirmation on which everything else depends. But when we *deny that which is beyond every denial*, we have to start by denying those qualities which differ most from the goal we hope to attain. (*MT* III)¹⁷⁶

Alle attributter frakjennes Gud; både enhet og treenighet, ekjennbarhet og uerkjennbarhet, væren og ikke-væren, affirmasjon og negasjon og negasjonen av dem begge. Negasjonen av

¹⁷⁶ (min utheving)

negasjonen er et uttrykk for Guds absolutte transcendens. Oppstigningen til negasjonen av negasjonen ender i stillhet, da selv det siste nivå av negasjon tilhører den konseptuelle verden. ”But my argument now rises from what is below to the transcendent, and the more it climbs, the more language falters, and when it has passed up and *beyond the ascent*, it will turn silent completely, since it will be finally at one with him who is indescribable.”¹⁷⁷ Argumentasjonen kan bygge på en forståelse av at det å være er å være intelligibel. Perl henviser til den (ny)platonske forståelse av at alt som er, også kan erkjennes, og at det å forutsette et værende som ikke kan erkjennes er inkonsekvent, da en slik forutsetning allerede innebærer å tenke seg et slikt værende. Videre forutsettes at erkjennelse begrenses til endelige værender, da bare et endelig ”dette” kan fattes med intellektet, noe som innebærer at det å være begrenses til endelige værender. En konsekvens av en slik forståelse vil være at en erkjennbar Gud ikke kan være uendelig. Vi har tidligere bemerket Dionysios’ sammenstilling av erkjennelse og væren. Vi finner hos Dionysios en hypotetisk formulering av at hvis all erkjennelse er begrenset til værender, vil det som er hinsides væren også transcendere erkjennelse. Argumentet er imidlertid ikke presentert ytterligere i teksten.¹⁷⁸ Vi skal se litt nærmere på det dionysiske gudsbegrep.

Gud er for Dionysios *hyperousios* eller hinsides væren. Vi kjenner betegnelsen som det klassiske transcendensutsagn fra Platons *Staten* (*epekeina tes ousias*) og frakjennelsen av væren fra det første prinsipp i *Parmenides*’ 1. hypotese. Dionysios’ forståelse av Gud som hinsides væren er ikke bare knyttet til væren, men også til erkjennelse. Dette har sammenheng med Dionysios’ forståelse av at det som er hinsides væren også er hinsides erkjennelse. Vi har sett at alle de guddommelige attributter frakjennes Guds vesen i seg selv, og at frakjennelsen starter med negasjon av de attributter som ligner minst og ender ved negasjon av de attributter som ligner mest (som enhet, treenighet, godhet, væren og erkjennelse). De ulike negasjonsnivåene relateres til ulike værensnivåer, og det øverste negasjonsnivået relateres til den transcendente hinsides væren. Selv denne negasjonen er ikke i stand til å ”fange” det transcendente, men blir et uttrykk nettopp for denne umuligheten.

Hvilke konsekvenser får negasjon av negasjonen for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet? Den guddommelige transcendens, som forsøkes uttrykt ved negasjon av negasjonen, inngår i og er et utgangspunkt for Dionysios’ lære om Guds vesen og energier. Vi har sett at Guds transcendente vesen manifesteres i hans guddommelige energier. Gud kan på

¹⁷⁷ MT III (min utheving)

¹⁷⁸ DN I, 4 “And if all knowledge is of that which is and is limited to the realm of the existent, then whatever transcends being must also transcend knowledge.” Se også Perl 2003: 540 “This is no mere “mystical” effusion, but a rigorous philosophical deduction from the intelligibility of being”

denne måten betraktes både som transcendent og immanent, uten at dette innebærer en polyteistisk eller panteistisk lære. En tolkning av Guds energier som vesensforskjellig fra Guds vesen, ville medføre en forståelse av Guds energier som andre guder (polyteisme) og som immanente guder (panteisme). Dionysios presiserer at Guds vesen og energier er vesenslike. "I must be clear about what it is that has to be defined: as I have already said, the term "divine differentiation" is given to the benevolent processions of the supreme Godhead. This Godhead is granted as a gift to all things. It flows over in shares of goodness to all. And it becomes differentiated in a unified way. It is multiplied and yet remains singular. It is dispensed to all without ceasing to be a unity." (DN II, 11) Vi har sett at det i tillegg til en vesenslikhet også er en reell forskjell mellom Guds vesen og hans energier. Guds energier er vesenslike med Guds vesen i den forstand at de er uskapte og ikke representerer en egen substans mellom Gud og skaperverket. De skiller seg fra Guds vesen i det at de er Guds manifestasjoner, Gud i relasjon til skaperverket. I den forstand er de deltakbare (men Guds vesen i seg selv ikke er deltakbar), de gir væren og muliggjør guddommeliggjøring. Denne distinksjonen mellom Guds vesen og energier er nødvendig hvis doktrinen om guddommeliggjøring ikke skal lede til panteisme, noe Dionysios er oppmerksom på. "In reality there is no exact likeness between caused and the cause, for the caused carry within themselves only such images of their originating sources as are possible for them, whereas the causes themselves are located in a realm transcending the caused, according to the argument regarding their source." (DN II, 8) Vi har tidligere sett at det er grunnlag for å kalle distinksjonen mellom vesen og energi hos Dionysios for en ontologisk distinksjon, og at dette har sammenheng med at distinksjonen hos Dionysios ikke bare dreier seg om epistemologiske spørsmål, men også om menneskets guddommeliggjøring og deltakelse i det guddommelige, så langt det er mulig.

Negasjonen av negasjonen tolkes av Carabine som en super-affirmasjon. Hun begrunner dette med at prefikset *hyper*, som anvendes i betydningen hinsides, i realiteten viser til noe positivt, en væren hinsides væren.¹⁷⁹ Det er mulig at *hyper* kan ha en tvetydig betydning, at det i tillegg til "hinsides" som det oversettes som i teksten, også kan forstås som "mer enn". Jeg tolker imidlertid negasjon av negasjonen, eller hinsides (*hyper*) negasjonen, slik det fremkommer i teksten som et uttrykk for umuligheten av å erkjenne den transcendent Gud i seg selv, hinsides væren og erkjennelse. Negasjonen av negasjonen peker mot det guddommelige hinsides en epistemologisk og ontologisk tilnærming, mens en super-

¹⁷⁹ Carabine 1995: 293

affirmasjon til tross for å være en høyere væren bekrefter at Gud likevel er del av væren. Affirmasjonen finner for Dionysios først sted ved de guddommelige prosesjoner.

Menneskets og hele skaperverkets mål er en forening med det guddommelige, så langt det er mulig. Foreningen med det guddommelige slik den beskrives i *MT* dreier seg ikke om viten, men om *agnosia* og en inaktivitet av all viten. Negativ teologi ender ikke opp i negasjoner, men i stillhet og bønn: "With our minds made prudent and holy, we offer worship to that which lies hidden beyond thought and beyond being. With a wise silence we do honor the inexpressible." (*DN I*, 3)

Har Dionysios' kjærlighetsbegrep noen betydning i denne sammenhengen? Kjærligheten plasseres i *DN* på samme nivå som det Gode og det Skjønne. Det Gode betegnes som det viktigste gudnavn og som mer grunnleggende enn væren. Hvilken betydning kan det ha at det Gode transcenderer væren? Finnes det grunnlag for å hevde at det etiske er mer grunnleggende enn det ontologiske hos Dionysios? Dette temaet skal vi i denne sammenhengen la ligge. Det vi vet om kjærligheten er at det er en guddommelig energi som har en forenende kraft, og at den ekstatiske kjærligheten forstås som Guds skapende prosesjon. Skaperverkets konversjon deltar i den samme guddommelige kjærligheten.

(ii) I hvilken grad innebærer negasjon av negasjonen en radikaliserings av den negative teologi? Vi har i kapittel 2 sett at utviklingen av negativ teologi i den nyplatonske og patristiske tekningen representerer ulike typer negativ teologi, hvor apofatisk og katafatisk tenkning vektlegges ulikt. De ulike posisjonene er i forskningslitteraturen foreslått inndelt i moderat og radikal negativ teologi.¹⁸⁰ Før vi ser nærmere på hvilke kriterier som kan ligge til grunn for å kalle Dionysios' apofasis for radikal, skal vi først trekke fram noen relevante momenter fra nyplatonsk og patristisk apofasis før Dionysios, og deretter referere til ulike forsøk på å systematisere de ulike uttrykk for negativ teologi. Vårt anliggende her er å forsøke å etablere noen kriterier for å undersøke Dionysios' radikalitet, ikke en utstrakt sammenligning mellom Dionysios' tenkning og andre representanter for negativ teologi.

Vi har sett at utviklingen av negativ teologi er inspirert av de platonske dialoger, og at vi finner et tidlig uttrykk for negativ teologi hos mellomplatonikerne. Deres gudsbegrep var i hovedsak uutsigelig, men i noen tilfeller også bare vanskelig å erkjenne, noe som samsvarer med forståelsen av demiurgens uutsigelighet i *Timaios* 28C.¹⁸¹ Hägg referer til Alkinous gudsbegrep som uutsigelig, men også i noen tilfeller "almost ineffable" og "more or less

¹⁸⁰ Williams 2000: 5, Armstrong 1979A: 77, Turner 1995: 22

¹⁸¹ *Timaios* 28C: "Now to discover the Maker and Father of this Universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing impossible."

beyond description.”¹⁸² Alkinous’ og mellomplatonikernes tenkning om det guddommelige har tydelige apofatiske trekk, men læren er ikke alltid konsekvent. Det første prinsipp radikale transcendens etableres av nyplatonikerne. Proklos systematiserer de ulike negasjonsnivåene, inkludert negasjonen av negasjonen. I sin kommentar til Platons *Parmenides* tolker han også Platon innenfor denne tradisjonen: ”For by means of a negation he (Parmenides) too removes all the negations. It is with silence, then, that he brings to completion the study of the One.”¹⁸³ Kirkefedrenes første skille mellom Guds vesen og energi, og læren om Guds uerkjennbare vesen som motsvar til eunomianismen bidro til en formalisering av negativ teologi. Vi skal se nærmere på hvordan de ulike uttrykk for negativ teologi er forsøkt inndelt.

J. P. Williams presenterer i *Denying Divinity* tidligere forsknings forsøk på å skille mellom ulike typer negativ teologi. Hun argumenterer for at skillet mellom det hun kaller ”apophatic theology proper” og andre former for negativ teologi, som mer kan regnes som et supplement til en katafatisk tilnærming, allerede er antydning at ulike forskere, men at distinksjonen ikke er formelt etablert. Hun refererer blant annet til Armstrongs skille mellom en mellomplatonsk og en nyplatonsk apofatisk tenkning, hvor kun den nyplatonske kalles autentisk.¹⁸⁴ Distinksjonen kan også relateres til Carabines skille mellom en moderat og en radikal negativ teologi, og Denys Turners skille mellom ulike nivåer av negasjoner.¹⁸⁵ Til tross for at det finnes nyanser i eksemplene, mener Williams at det er grunnlag for å anerkjenne et skille mellom to hovedtyper apofatiske teorier, og hun baserer skillet på to ulike forståelser av negasjon. Den ene typen opererer med en negasjon som er sidestilt med og som utfyller bekreftelsen, og som er underordnet en transcendent bekreftelse av det guddommelige. I den andre teorien er negasjonen overordnet både bekreftelsen og den første negasjonen av det guddommelige. I hennes definisjon er det kun den andre formen som med rette kan kalles apofatisk teologi. Det karakteristiske for denne typen apofatisk teologi er at både bekreftelsen og negasjonen i siste instans negeres. Er det grunnlag for å innføre dette skillet, og hva dreier distinksjonen seg om?

Williams viser til hvordan vestlig negativ teologi har vært preget av Aquinas’ formulering av *via negativa*, som komplementær til *via positiva*, og som transcendent ved *via eminentiae*. En lignende form for negativ teologi kan ifølge Williams spores tilbake til mellomplatonsk tenkning, og videreføres av de første (både de aleksandrinske og de

¹⁸² Hägg 2006: 98, 130

¹⁸³ Proclus’ Commentary of Plato’s *Parmenides*, Book VII, 76K

¹⁸⁴ Williams 2000: 2-7

¹⁸⁵ Carabine 1995: 2, Turner 1995: 22

kappadokiske) kirkefedrene. Negasjonen beskrives som delvis og midlertidig, og fungerer som et korrektiv til bekreftelsen. Retningen beskrives som grunnleggende katafatisk. Den autentiske apofasis har ifølge Williams sitt utspring i nyplatonsk tenkning, og skiller på den ene siden mellom negasjonen av bekreftelsen, og på den andre siden negasjonen av både bekreftelsen og negasjonen. Alle begreper om det guddommelige, både positive og negative, vil her negeres. Williams støtter sitt syn på Armstrongs inndeling av de ulike uttrykk for negativ teologi. Hans skille dreier seg om ulikheten mellom det mellomplatonske og det nyplatonske i synet på muligheten for å erkjenne det Ene. Ved nyplatonsk apofatisk teologi mener Armstrong "the full Neoplatonic doctrine of the One or Good beyond being and Intelligence", og det er kun den nyplatonske typen apofasis som kalles autentisk. Den mellomplatonske apofasis kalles en "curious (...) mixture of apophatic and kataphatic theology".¹⁸⁶

Carabine skiller mellom flere typer eller grader av apofasis, formulert som "a variety of positions lying between the extremes of apophasis and kataphasis".¹⁸⁷ Det hun kaller "apophasis proper" springer ut av den nyplatonske forståelsen av det Enes natur, og når et høydepunkt hos Proklos. I religiøs sammenheng nevner hun to viktige momenter i utviklingen av negativ teologi. Det første knyttes til Philos fusjon av platonske og hebraiske ideer, og spesielt hans skille mellom det guddommeliges transcendens og immanens. Temaet videreutvikles av de kappadokiske kirkefedrene, og spesielt Gregor av Nyssa. Det andre viktige momentet er det hun kaller den nyplatonske innflytelsen i Dionysios' apofatiske teologi. Carabine kaller både Gregor av Nyssas og Dionysios' apofasis radikal, og opererer ikke med negasjon av negasjonen som et kriterium på radikal apofasis. Hennes kriterium ser ut til å være basert på en mer generell grad av formalisering av negativ teologi. Det ser ut til å være en viss uenighet om hvorvidt kirkefedrene før Dionysios skal kunne kalles autentiske apofatikere eller ikke, noe jeg ikke skal ta stilling til her. Mens Carabine innlemmer flere standpunkter i sin forståelse av autentisk apofasis, opererer Williams og til en viss grad Armstrong med en strengere inndeling. Av kirkefedrene er det for Williams kun Dionysios som fremstår som apofatiker i streng forstand, da det kun er hos ham at det øverste nivået av negasjon innføres.

Denys Turner skiller mellom første- og annen-nivå apofasis. Det første nivået gjelder negasjonen av de positive utsagn om det guddommelig (negativ tale).¹⁸⁸ Det andre nivået

¹⁸⁶ Armstrong 1979A: 77

¹⁸⁷ Carabine 1995: 7

¹⁸⁸ Turner 1995: 22

gjelder negasjonen av både de positive utsagn og deres negasjoner, og samsvarer således med Williams' distinksjon. Turners negasjon av negasjonen og dens motsetning dreier seg imidlertid mer om det teologiske språket og dets muligheter enn om det guddommelige i seg selv.

Losskys sammenligner Dionysios' og Aquinas' negative teologi. Han mener at Aquinas reduserer Dionysios' to veier til en, idet han gjør den negative vei til et korrektiv til den positive. Lossky fremholder at den negative vei ifølge Dionysios overgår den positive, og regner skillet mellom de to forståelsene av negativ teologi som karakteristisk for skillet mellom øst- og vestkirka.¹⁸⁹

En inndeling i en moderat og en radikal negativ teologi synes i utgangspunktet å være berettiget. Skillet kan tydeliggjøre filosofihistoriske forskjeller fra utviklingen av negativ teologi, og det kan tydeliggjøre forskjellen mellom en øst- og vestkirkelig forståelse av negativ teologi. Berettigelsen og nytten av skillet avhenger av hvilke kriterier som legges til grunn, og vi har sett at kriteriene som fremkommer i forskningslitteraturen er noe ulike. Den radikale negative teologi er blitt karakterisert ved negasjon av negasjonen, skillet mellom apofasis og negasjon, eller den negative teologis forrang fremfor den positive. Videre dreier kriteriene seg om det første prinsippets transcendens og generelt graden av formalisering av de apofatiske prinsipper. Dionysios oppfyller alle kriteriene for å bli karakterisert som en radikal apofatiker. Anders Ekenberg kommenterer det siste nivået av negasjonen, som Williams legger til grunn for en autentisk negativ teologi, og spør om denne tilspissingen virkelig er nødvendig.¹⁹⁰ Han viser til Gregor av Nyssas fremheving av språkets utilstrekkelighet når det gjelder å omtale den guddommelige natur. Det er mulig at denne strengeste inndelingen ikke er like nyttig i alle tilfeller, og det er også mulig at listen over kriterier bør nyanseres.

I tillegg kan det være relevant å undersøke hvilket anliggende de ulike ståstedene representerer. Apofasis kan blant annet betraktes som en rent språklig diskurs, et epistemologisk spørsmål om Guds erkjennbarhet eller som et spørsmål om hvordan apofasis inngår i en kosmologi. Spørsmålet om anliggende kan imidlertid ikke umiddelbart tilpasses skillelinjen mellom moderat og radikal apofasis, da det finnes eksempler på begge fra høyst ulike ståsteder.

Hos Dionysios er den apofatiske teologi relatert til skaperverkets konversjon og guddommeliggjøring ved deltakelse i Guds energier, mens den katafatiske teologi relateres til den guddommelige progresjon som skapende, livgivende og guddommeliggjørende. Hos

¹⁸⁹ Lossky 1976: 23

¹⁹⁰ Ekenberg 2003: 23

Dionysios kan den apofatiske metode ikke betraktes som et rent språklig anliggende, men har sammenheng med skaperverkets forening med det guddommelige. Den apofatiske gradvise oppstigningen mot forening transcenderer i siste instans både affirmasjon og negasjon, og negasjonen av dem begge.

(4.5) Nyplatonsk eller patristisk forankret?

Spørsmålet om Dionysios' kilder og hans nyplatonske eller patristiske forankring preger forskningslitteraturen om Dionysios nesten uansett hvilket aspekt ved hans tenkning som diskuteres. Mens det "dionysiske spørsmålet" tidligere mest dreide seg om hans identitet og når skriftene ble forfattet, dreier det seg nå mer om hans forankring og kilder. Dionysios' pseudonymitet og mangelen på henvisning til kilder har også bidratt til større spekulasjon om hensikten med skriftene og hans filosofiske/kristne ståsted.

Det er en generell enighet om at det finnes likheter mellom enkelte nyplatonske prinsipper og de teorier man finner hos Dionysios, spesielt når det gjelder terminologi. Uenigheten dreier seg om dette kun er en overfladisk likhet, eller om det gjenspeiler en mer grunnleggende forankring i nyplatonismen. Dreier det seg om en overfladisk språklig likhet, eller om en begrepsmessig likhet? Konsekvensene for de ulike tolkningene er avgjørende for om Dionysios betraktes som hovedsakelig en kristen tenker eller en nyplatoniker.

Dionysios er dels blitt betraktet som en kristen tenker forkledd som en nyplatoniker,¹⁹¹ dels som en nyplatoniker med kun en tynn kristen "ferniss",¹⁹² og dels som en nyplatoniker som bare delvis lykkes i å transcendere nyplatonismen og ved det kunne kalles en kristen tenker.¹⁹³ Flere betrakter ham imidlertid som en av de viktigste representantene for syntesen mellom nyplatonsk filosofi og kristen tanke.¹⁹⁴ Det dreier seg imidlertid ikke bare om skillelinjen nyplatonsk eller patristisk, men også om en østlig og en vestlig tolkning av den patristiske tradisjon. Flere av Dionysios' kritikere leser ham utfra vestkirkelige kriterier, noe som blant annet kommer til uttrykk i reservasjonen mot å tolke ham innenfor vesen/energi

¹⁹¹ Lossky 1983: 122 "here is a Christian thinker disguised as a neo-Platonist, a theologian very much aware of his task, which was to conquer the ground held by neo-Platonism by becoming a master of its philosophical method."

¹⁹² Rist 1999: 378: "as a number of critics, such as Vanneste, have claimed (..), that he is a Neoplatonist with a Christian veneer" og Nygren 1936: 497: "den nyplatonske grundåskådningen är blott nödortfugt övertäckt av en synnerligen tunn kristen fernissa."

¹⁹³ Meyendorff 1983: 28

¹⁹⁴ Her er det mange representanter, med noe ulik vektlegging (von Balthasar, Louth, Carabine, Schäfer)

distinksjonen. Det ser også ut som om det er de vestkirkelige tolkningene som er mest kritiske til om hans ideer er forenlige med Skriften.¹⁹⁵

En relevant innvending i denne sammenhengen er om en søken etter hans kilder vil gi oss en bedre forståelse av hans ideer. En slik vektlegging vil stå i fare for å redusere Dionysios' ideer til kilder og gå på bekostning av en anerkjennelse av Dionysios' egne ideer. Hva er nytten i å redusere Dionysios' ideer til kilder? Bør ikke Dionysios leses på egne premisser, og hans intensjoner tas alvorlig? *CD* ble forfattet i en tid og i et klima hvor disse ideene var aktuelle. De kristne og platonikerne hadde forskjellig agenda. Gir det i det hele tatt mening å snakke om "kristen nyplatonisme" i senantikken?¹⁹⁶ Mye tyder på at det vitenskapelige språket i senantikken var så preget av den platonske terminologi at det å benytte denne terminologien ikke gir et entydig svar på filosofisk tilhørighet.¹⁹⁷

Debatten sentrerer rundt flere spørsmål/skillelinjer (i) nyplatonsk eller kristen? (ii) vestlig eller østlig patristisk tradisjon? (iii) er spørsmålet om kilder i det hele tatt nyttig? (iv) finnes kristen nyplatonisme i senantikken? Temaene er delvis overlappende, og vil bli undersøkt fortløpende. I diskusjonen om Dionysios' kilder vil utgangspunktet være teksten selv, de dionysiske skrifter. Spørsmålet om kilder vil når det gjelder Dionysios' anliggende slik det fremkommer i hans skrifter både berøre relasjonen til grekerne/filosofene spesielt, og hans oppfatning av den filosofiske metode generelt. De ulike argumentene for å knytte Dionysios til den ene eller den andre tradisjonen, vil i seg selv ikke være et hovedfokus, men berøres på en mer indirekte måte.

Ifølge teksten er Dionysios' hovedanliggende å formidle og tolke det som fremkommer i de hellige skrifter, den liturgiske tradisjon og sin læremester Hierotheos' visdom. Dionysios henviser flere steder til spørsmålet om hvilke kilder som kan benyttes; når det gjelder spørsmål om Guds natur må vi holde oss til det som er åpenbart i de hellige skrifter. "Now as I have already said, we must not dare to apply words or conceptions to this hidden transcendent God. We can use only what scripture had disclosed." (*DN* I, 2) Det er særlig i innledningen til *DN* at Dionysios tar opp spørsmålet om kilder, i sammenheng med at vi ikke må tillegge Gud andre navn enn de som finnes i de hellige skrifter. Til tross for en

¹⁹⁵ Williams 2004: 192 "Protestant theologians in particular have inclined to see the Neoplatonist flavour of Dionysian spirituality as ultimately incompatible with the truths of the Gospel." Nygrens kritikk av Dionysios faller inn under denne kategorien.

¹⁹⁶ Schäfer 2006: 8 "...much of the confusion in the definition of "Christian Platonism" is due to the ongoing dispute of whether it did occur or not."

¹⁹⁷ Dörrie i Schäfer 2006: 4 "By characterising someone as "a Platonist", almost nothing is gained from about 220 AD onward. Platonism almost immediately obtained a far-reaching influence at that time. Platonic technical language became the vehicle of almost any scholarly discussion..."

terminologisk likhet med navn for nyplatonikernes første prinsipp, er alle gudsnavn i *DN* også bibelske navn.

Dionysios tar opp sitt forhold til grekerne i det 7. brev, og bekrefter her sine fredelige intensjoner (i samsvar med hans vektlegging av *eirene*). “As far as I am concerned I have never spoken out against the Greeks or any others.” Dionysios refererer samme sted til kritikk fra sofisten Apolophanes: “he charges me with making unholy use of things Greek to attack the Greeks. It would be more correct to say to him in reply that it is the Greeks who make unholy use of godly things to attack God.” (..) “This knowledge of beings, which he rightly calls philosophy and which the divine Paul described as the “wisdom of God,” should have led true philosophers to be uplifted to him who is the Cause not only of all things but also of the very knowledge which one can have of these beings.” (*Ep* 7) Dionysios fredelige irrettesettelse av filosofene, her representert ved en sofist, bekrefter hans uttrykte anliggende. Visdommen stammer fra Gud, og skulle oppløfte dem, i stedet for å brukes mot det guddommelige. Det fremkommer ingen kritikk mot den filosofiske metode i seg selv. Som vi allerede har sett fra det 9. brev regnes en filosofisk metode som ett aspekt av den teologiske metode, komplementær til en symbolsk vei basert på innvielse.¹⁹⁸

Tollefsen kommentar til kirkefedrenes relasjon til filosofien ser ut til å samsvare med det synet som fremkommer i de dionysiske skrifter: “Kirkefedrene betrakter teologien som rasjonell og ser på hellenismen som en slags kristen hjelpedisiplin. Deres utgangspunkt er at filosofien skal være i overensstemmelse med kirkens lære.”¹⁹⁹ Dionysios’ anliggende dreier seg om å tolke de hellige skrifter, og den filosofiske metode kan benyttes til dette formål.

De ulike forsøkene på å knytte Dionysios’ tenkning til enten kirkefedrene eller nyplatonikerne, eller syntesen av disse to kildene, har interessante aspekter. I kapittel 2, i introduksjonen til negativ teologi før Dionysios, har vi sett hvordan både termer og begreper hos Dionysios også er sentrale for nyplatonsk og kristen tenkning før ham, og i hans samtid. Vi har kommentert likheten mellom utvalgte deler av Platons *Symposion* og *Parmenides* med deler av *Divine Names*. Andre tekstlige likheter er funnet hos Proklos, og mange likheter er funnet hos hans patristiske forgjengere. De terminologiske likhetene er anerkjent og vel begrunnet, spørsmålet om likheten også gjenfinnes i skriftenes innhold vil kommenteres, men ikke være gjenstand for en egen undersøkelse utover det som allerede er fremkommet i

¹⁹⁸ *Ep*. 9 (1105D) “Theological method has a dual aspect, the ineffable and mysterious on the one hand, the open and more evident on the other. The one resorts to symbolism and involves initiation. The other is philosophic and employs the method of demonstration.”

¹⁹⁹ Tollefsen (intervju av Poul Sebbelov)

oppgaven. Det ser ut til å ha vært en ulik grad av bevissthet rundt skillet mellom terminologisk og innholdsmessig likhet i kildeforskningen.

Vi har allerede kommentert Nygrens kritikk av det dionysiske kjærlighetsbegrep som nyplatonsk og ikke-kristent. Dodds representerer et tilsvarende syn. Han kaller de dionysiske skriftene for et kjettersk bedrag, hvor Proklos' filosofi er kledd med kristne draperier. Han henviser til Stiglmayrs og Kochs studier hvor likhetstrekk med Proklos blir påvist, selv om deres studier ikke ser ut til å dele Dodds kritikk.²⁰⁰

The extent of ps.-Dion.'s dependence on Proclus was first fully revealed by the work of the Jesuit Stiglmayr and especially by the elaborate study of H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterieswesen*. They show that not only did he reproduce with a minimum of Christian disguise the whole structure of Athenian Neoplatonism and take over practically the whole of its technical terminology, but he follows Proclus slavishly in many of the details of his doctrine. (Dodds 1963: xxvii, førsteutg. 1932)

Deres syn ser ut til å ha vært utbredt i tiårene etter Stiglmayrs og Kochs "avsløringer", og bærer preg av en reduksjon av Dionysios' skrifter til nyplatonske kilder. Både Nygren og Dodds trekker Dionysios' anliggende i tvil. Spekulasjonene om hans tenkning i realiteten er kristen, basert på ulike argumenter om "ukristen" integrering av nyplatonske ideer, baserer seg på antagelser om at han ikke er den han gir seg ut for å være. Pseudonymiteten har bidratt til å forsterke disse spekulasjonene, men kan neppe rettferdiggjøre en slik tilnærming. Faren ved en slik reduksjon har også sammenheng med at originaliteten i hans tenkning overskygges, og en manglende anerkjennelse av transformasjonen av tidligere temaer som finner sted hos Dionysios.²⁰¹ Det er sannsynligvis denne typen kritikk som von Balthasar argumenterer mot i sitt forsvar for skriftenes autenticitet og forfatterens "udelelighet": "he can in no case be regarded as a forger...it is this indivisibility that has made the theology of Denys, whatever the influences are – Neo-Platonic or Christian, Alexandrian or Cappadocian – into an original whole of such a character and impact that none of the great theological thinkers of the following ages could avoid him."²⁰² Lossky er en markant kritiker av det han kaller en "platonisering" av Dionysios. Hans kritikk er rettet mot en ukritisk identifisering av filosofisk terminologi med nyplatonsk innhold, noe vi vil komme tilbake til nedenfor.

²⁰⁰ Golitzin 1994: 25

²⁰¹ Dette må nyanseres, da transformasjon av tidligere tenkning først og fremst gjelder den nyplatonske filosofi. Kirkefedrenes tenkning er i større grad betraktet som en tolkning av tradisjonen, en tradisjon som Dionysios' regner seg som en del av.

²⁰² von Balthasar 1984: 147 (førsteutgave 1962)

Den senere tids kilderelaterte Dionysios-forskning har vært preget av et mer nyansert syn og kan karakteriseres ved ulike syntesestandpunkter som inkluderer flere tradisjoner, blant annet ulike patristiske skoler, og vektlegger originaliteten i syntesen.²⁰³ Felles for de fleste syntesestandpunktene er at Dionysios' anliggende ikke trekkes i tvil, skriftene oppfattes som enhetlige og originale, mens vektlegging av nyplatonsk og patristisk innflytelse er noe ulik. Av begrepslig innflytelse er det spesielt systematiseringen av negasjonsnivåene og den radikale apofatiske forståelsen av det første prinsipp hos Proklos, og vesen/energi-distinksjonen hos Gregor av Nyssa som trekkes fram. Disse temaene fremkommer for første gang som en enhetlig lære hos Dionysios.

Carabine (1995) mener at Dionysios' styrker Gregor av Nyssas negative teologi ved bruk av prinsipper fra Proklos. "I would suggest that there is little in Dionysius which cannot be found already in his Christian and Neoplatonic predecessors. His genius, daring and originality can be said to lie in his comprehensive synthesis of Christian and Neoplatonic *apophasis* and his relentless pursuit of the transcendent which led him ultimately to deny even trinity and unity."²⁰⁴

Schäfer (2006) leser Dionysios' skrifter som "a philosophical system discovering the truth of Christian doctrine, developing from the revealed Biblical Names of God an explanation of the world that is consistent with the "better parts" of Hellenic philosophy."²⁰⁵ Schäfer argumenterer for at likheten med nyplatonikerne går utover det språklige, men trekker ikke Dionysios' kristne anliggende i tvil.

Golitzins studie (1994) fokuserer på Dionysios' forgjengere i den østlige kristne tradisjonen, både den alexandrinske og den kappadokiske tradisjonen, samt den egyptiske og syriske monastiske tradisjonen. Golitzin argumenterer for at den patristiske innflytelsen har vært oversett i kildeforskningen, og at det først er i denne konteksten at den dionysiske tenkningen kommer til sin rett.²⁰⁶ Han utelukker likevel ikke en nyplatonsk innflytelse, og kaller Dionysios' tenkning for en vellykket syntese:

²⁰³ Perl 2003: 540 "More recently, it has become clear that Dionysios' thought is no mere superficial "Christianization" of Proclus, but draws on and synthesizes several distinct but interrelated traditions, including not only Neoplatonic philosophy but also the Alexandrian school of Philo, Clement, and Origen; the Cappadocian Fathers, especially Gregory of Nyssa, and the spiritual and liturgical traditions of Egyptian and Syrian monasticism." Perl støtter seg blant annet til Golitzins studie fra 1994.

²⁰⁴ Carabine 1995: 299

²⁰⁵ Schäfer 2006: 128

²⁰⁶ Golitzin 1994: 37 "... the failure to place Dionysius in his patristic context lend a curiously one-dimensional flavor to all of Rorem's contributions, impressive though they be."

The Dionysian synthesis is a rich blend and profound, its depth a product of centuries of reflection on the Christian mystery in the light of much that was the best in the tradition of Plato and his successors. Only a powerful and generally successful blend and synthesis of past thinkers and saints could have won the approbation that the *CD* in fact received, or have enjoyed the influence that it has exercised from its first appearance to the present day. (Golitzin 1994: 416)

Golitzins bidrag er spesielt viktig da han, i en oppfølging av Lossky, har bidratt til å rette et fokus på skillet mellom en østkirkelig og en vestkirkelig tolkning av Dionysios.

Konsekvensene av et slikt fokus har blant annet vært at vesen/energi-distinksjonen har fått en plass i Dionysios-tolkningen, til tross for en uklar motvilje fra noen hold om å inkludere den ”palamitiske” distinksjonen.

Er vi kommet nærmere et svar på spørsmålet om en søken etter Dionysios kilder er nyttig? Vi har i eksemplene fra Nygren og Dodds pekt på farene ved å redusere Dionysios’ tenkning til kilder. Et annet eksempel er Gersh’ ”reduksjonisme” i hans argument om at Dionysios ikke kan tolkes inn i vesen/energi-distinksjonen fordi den ikke finnes hos nyplatonikerne. I relasjon til slike eksempler er kildeforskning filosofisk sett lite nyttig. Det interessante er å forstå Dionysios argumentasjon på hans egne premisser. Teksten i seg selv er her vår sikreste kilde.

Avlutningsvis noen kommentarer om begrepet ”kristen nyplatonisme.” Begrepet er veletablert og brukes i mange sammenhenger for å kategorisere Dionysios’ tenkning.²⁰⁷ Har termen et klart innhold, eller bærer den preg av å videreføre gamle forskningsmessige myter? Et argument for å være mer nyansert i bruken av merkelappen kristen nyplatonisme på Dionysios’ tenkning, er at Dionysios selv ikke uttrykker noen intensjon om en kristen nyplatonsk syntese. Et mer generelt argument gjelder det vitenskapelige språket i senantikken, og vanskelighetene med å skille nyplatonsk terminologi fra nyplatonsk innhold. Vi skal se nærmere på begge argumentene.

Dionysios regner den filosofiske metode for et egnet redskap i tilnærmingen til teologiske spørsmål. Om han med ”filosofisk metode” mener nyplatonsk metode er ikke klart, men det viser til en forståelse av at teologien også er rasjonell. Rorem bemerker i en note til oversettelsen at formuleringer i teksten som bærer preg av nyplatonsk påvirkning etterfølges gjerne av en forbeholden kommentar som ”if one may put it so” (*DN* II, 4), ”if I may express

²⁰⁷ For eksempel Sheldon-Williams 1967: 421 ”The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena” (inkluderer også ”The pseudo-Dionysius”).

it this way” (DN II, 9) eller ”if one must put it this way” (DN IV, 4).²⁰⁸ Dette forbeholdet, hvis det kan tolkes slik Rorem indikerer, kan antyde at det nyplatonske språket som benyttes ikke alltid uttrykker det samme som hos nyplatonikerne.

Et mer generelt forbehold gjelder nyplatonsk pregning av senantikken vitenskapelige språk. Det nyplatonske språket ser ut til å ha vært en del av en felles kultur og en generell uttrykksform i det intellektuelle miljøet i senantikken. Dette synet fremkommer blant annet hos Dörrie: ”Platonic technical language became the vehicle of almost any scholarly discussion (..) It should be difficult to name any prose author (other than historians) of the 3rd, 4th, or 5th century, who would not visibly display an influence of Platonic thought.”²⁰⁹ På bakgrunn av dette er ikke språklig eller metodisk likhet grunnlag nok for å bestemme filosofisk forankring eller innflytelse. Vi skal ikke her ta stilling til gyldigheten av termen ”kristen nyplatonisme” i senantikken, men i denne sammenhengen se på hvilke konsekvenser en slik forståelse kan ha for Dionysios-tolkningen. Louth peker på skillet mellom språklig likhet og de overbevisninger som ble uttrykt i språket.

In Denys’s time this common culture meant that many terms and expressions had a meaning in both a pagan and a Christian context. (..) The distinction between Christian and pagan in the fifth century was not so much a matter of language and method, (..) rather it was a matter of the convictions expressed through language and by means of whatever methods were to hand. It is the substance of Denys’s convictions we need to examine. (Louth 1989: 24)

Lossky viser også til det dominerende nyplatonske språket i senantikken i sin argumentasjon mot en ”platonisering” av Dionysios.

”All that can be said in regard to the platonism of the Fathers, and especially in regard to the dependence of the author of the *Areopagitica* on the neo-platonist philosophers, is limited to outward resemblances which do not go to the root of their teaching, and relate only to a vocabulary which was common to the age.” (Lossky 1976: 32)

Vi har sett at spørsmålet om innholdsmessige likheter med nyplatonikerne ikke gir et entydig svar. En sammenligning med nyplatonismen kan peke på likheter utover det språklige, men må da samtidig anerkjenne transformasjonen av de nyplatonske begreper hos Dionysios, hans ”korreksjon” av nyplatonismen og etableringen av en enhetlig lære som på flere områder

²⁰⁸ Rorem i *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* 1987: 61 note 114 ”In each case, this qualification seems to apologize for Neoplatonic language.” Det første eksemplet henviser til bruk av termen *mone*, det andre til *sympatheia* som kan assosieres med *theurgi*, og det tredje til det Gode som gir væren til himmelens stillhet og sirkulære bevegelser.

²⁰⁹ Dörrie i Schäfer 2006: 4

skiller seg fra nyplatonismen. En sammenligning kan være nyttig for å lese Dionysios i en samtidskontekst, det kan også gi en større innsikt i radikaliteten og originaliteten i hans skrifter, men gir først mening når hovedfokuset er skriftene selv.

(4.6) *Nyere interesse for Dionysios' negative teologi*

I trust no text that is not in some way contaminated with negative theology, and even among those texts that apparently do not have, want, or believe they have any relation with theology in general. (Derrida 1995: 69)

Har Dionysios' tenkning relevans for samtiden? Dionysios' tekster refereres til både i teologiske og filosofiske miljøer, og ikke minst i østkirkens teologi. Dionysios har i tillegg fått en renessanse i postmoderne filosofi, spesielt i forbindelse med Jacques Derridas og Jean-Luc Marions diskusjon om hvorvidt Dionysios' *hyperousios* kan forstås som en hyperessens (eller super-affirmasjon), eller om hans gudsbegrep virkelig representerer en Gud "hinsides væren". Vi skal trekke noen linjer til nyere filosofi, blant annet kommentere Derridas noe tvetydige forhold til negativ teologi og slektskapet mellom kjærlighetsbegrepene hos Levinas og Dionysios. Først skal vi imidlertid kommentere relasjonen mellom etiske spørsmål og guddommeliggjøring (*theosis*) ut fra Dionysios' kosmologi.

Dionysios' etiske anliggende er begrunnet i hans kosmologi. Mennesket er forbundet med resten av skaperverket i en etisk og ontologisk forstand. Vi har sett at både skapelse (progresjon) og guddommeliggjøring (konversjon) er en del av en guddommelig plan for skaperverket. De ulike nivåene i hierarkiet har et ansvar for å formidle de guddommelige energier til lavereliggende nivåer, for at hele skaperverket skal blir oppløftet til forening, så langt det er mulig. Hvordan skapelse og soteriologi er integrert i et enhetlig perspektiv er klart utformet av Maximos, men finnes også hos Dionysios, og gjør seg nå gjeldende som en del av den ortodokse teologi.²¹⁰ Menneskets frelse er forbundet med hele skaperverkets frelse. Mennesket er skapt som en del av naturen, og har et ansvar for at også naturen bringes tilbake til et harmonisk fellesskap. Økologi blir på denne måten soteriologisk begrunnet, og ikke kun et forvaltningsansvar, et motiv som er sentralt ut fra en vestkirkelig synsvinkel. Andre etiske spørsmål, som menneskerettigheter, faller også inn under det samme soteriologiske perspektivet. Menneskets formidlerrolle er etter syndefallet forstyrret, og Kristus fullbyrden denne rollen. Dette fritar imidlertid ikke mennesket fra ansvar.

²¹⁰ Denne kommentaren om det etiske aspektet ved kirkefedrenes kosmologi baserer seg delvis på Tollefsen (2006) og hans artikkel "Patriarken og økologien".

Hierarchy causes its members to be images of God in all respects, to be clear and spotless mirrors, reflecting the glow of primordial light and indeed of God himself. It ensures that when its members have received this full and divine splendor they can then pass on this light generously and in accordance with God's will to beings further down the scale.²¹¹

Mennesket som mottaker av det guddommelige lys skal, som en del av hierarkiet, formidle dette videre til resten av fellesskapet, og bidra til hele skaperverkets guddommeliggjøring.

I forbindelse med de etiske aspektene ved det førontologiske og betingelsesløse hos Levinas og Derrida vil det være relevant å trekke noen paralleller til Dionysios' negasjon av negasjonen. Derridas henvisninger til Dionysios er mange, mens Levinas' referanser til Dionysios er sjeldne. Når det gjelder kjærlighetsbegrepene hos Dionysios og Levinas kan det likevel være relevant å peke på et slektskap. Levinas skiller mellom eros som higen, som drives av en lengsel etter noe utover seg selv, og eros som behov drevet av en mangel. Det første betegnes som en metafysisk higen. "Higen efter den Annen (..) er den grunnleggende bevegelse, den rene henrykkelse, den absolutte retningsbestemmelse, meningen."²¹² Det er i bunn og grunn en higen etter det uendelige, etter det som er hinsides væren, etter det Gode. Kjærligheten som higen søker verken helhet eller viten. Eros som behov betegnes som en slags nostalgi, en streben etter å forbli i sin væren. Kjærligheten som søker tilbake til det Samme, til en væren av samme natur, reduserer den Annen til immanens. Det er en selvtilfredstillende kjærlighet, en selv-kjærlighet, en vending tilbake til en selv. Levinas henviser til Diotimas tale i *Symposion* for å belyse dette tvetydige kjærlighetsbegrepet, og til tilbakevisningen av Aristofanes' myte hvor kjærligheten beskrives som gjenforeningen av to halvdeler. "Lar den platonske myte om kjærligheten, som barn av overflod og fattigdom, seg tolke som bekreftelse i Higen av en rikdoms nød, utilstrekkelig i det selvtilstrekkelige? Da Platon i *Symposion* avviste myten om tvekjønnet, fastslo han ikke da Higen ikke-nostalgiske natur, fylde og fryde hos det vesen som higer?"²¹³ Levinas finner hos Platon en uendelig størrelse hinendes væren, og også en antydning til en higen etter dette uendelige, som ikke reduserer det uendelige til en del av væren.

Platon udleder ikke på nogen måde væren af det Gode: han sætter transcendenzen som noget, der overskrider totaliteten. Det er Platon, som, ud over behovene, hvis tilfredsstillelse består i at udfylde en mangel, også antyder, at der finnes en stræben,

²¹¹ *Celestial Hierarchy* III

²¹² Levinas 1993: 54 Terminologien (eros som higen vs. behov) er hentet fra Aarnes' oversettelse.

²¹³ Levinas 1998: 52

som ikke stammer fra mangel og lidelse, og hvori vi genkender Begærets omrids, behovet hos det menneske, som intet mangler, en stræben hos det menneske, som fuldt ud besidder sin væren, som går ud over sin fylde, som har en ide om det Uendelige. Det Godes Plads over enhver essens er den allerdybeste lærdom - den definitive lærdom - ikke teologiens definitive lærdom, men filosofiens.²¹⁴

Levinas' forståelse av eros som higen har flere likhetstrekk med kjærlighetsbegrepet hos Dionysios. Eros er ikke drevet av en mangel, det er en higen etter det uendelige, i betydningen "hinsides væren". Levinas' forståelse av eros er knyttet til begrepets etiske betydning. Den higen som vekkes i møtet med den Annen, har form av en uendelig oppgave, ansvaret for den Annen. Kjærlighet som ansvar for sin neste kan hos Levinas betraktes som noe som allerede er tilstede, men ikke som guddommelig i samme betydning som hos Dionysios. Det etiske anliggende hos Dionysios er også av en annen karakter, da det har sammenheng med å oppfylle en guddommelig plan for skaperverket. "What Levinas develops out of the famous *to agathon* and *epekeina tes ousias* of Plato is developed in this ethical direction in neither Plato nor Plotinus, neither Philo nor Pseudo-Dionysius."²¹⁵ Det er mulig Peperzak har rett i sin kommentar om det Godes etiske betydning hos Dionysios. Sammenligningen er likevel relevant i den forstand at begge vektlegger den totalt uselviske og betingelsesløse kjærligheten rettet mot det uendelige, mot en Gud "hinsides væren" som hos begge unndrar seg enhver kategorisering. Levinas betegner forholdet til den Annen som eldre enn erkjennelsen. Å se inn i den Annens ansikt er å utsette seg for det uendelige. Sporet av Gud i den Annens ansikt (som en guddommelig åpenbaring, ansiktets epifani), kan også betraktes som en parallell til den guddommelige manifestasjon (theofani) i skaperverket hos Dionysios. "Someone beholding God and understanding what he saw has not actually seen God himself but rather something of his which has being and is knowable."²¹⁶ Mens Dionysios ser Guds energier manifestert i skaperverket, er den Annen for Levinas vitnesbyrdet om Gud. Veien til det uendelige går for Levinas gjennom etikken. Høyere enn viten står ansvaret og kjærligheten.

Relasjonen mellom det Gode og væren, muligheten for å plassere Gud "hinsides væren" og de etiske konsekvensene av dette, har vært temaer som postmoderne filosofi har søkt svar på hos Dionysios. "And a related nexus of interest among post-modern thinkers (especially Derrida) particularly concerning the relationship between language and being, and whether positing God "beyond being" might not free us to see divinity as dynamic activity,

²¹⁴ Levinas 1996: 98

²¹⁵ Peperzak 1995: 194

²¹⁶ *Ep* 1

ethical and loving activity.”²¹⁷ Derridas relasjon til negativ teologi har ikke alltid vært like entydig. I ”How to Avoid Speaking: Denials” kommenterer han sin tidligere kritikk, og medgir en familielikheter mellom negativ teologi og dekonstruksjon.²¹⁸ Derridas tidlige innvending mot negativ teologi har sammenheng med at han betraktet den negative teologis Gud ”hinsides væren” som en Gud som er høyere enn og mer enn væren. En slik forståelse forutsetter likevel at Gud er en del av væren, men et høyere værende eller en hyperessens. I referansen til Dionysios’ *hyperousios* er Derrida mer nyansert: ”As for the beyond (*hyper*) of the superessential (*hyperousios*), it has the double and ambiguous value of what is beyond or above in the hierarchy, thus at the same time beyond and more. God (is) ”beyond being” but because of that more being than being.”²¹⁹ Marion kritiserer en forståelse av *hyperousios* som en hyperaffirmasjon, spesielt på bakgrunn av Dionysios’ negative teologi. I ”In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology” karakteriserer han Derridas syn som kun basert på at negasjonen oppheves av affirmasjonen.²²⁰ Ifølge Marions tolkning av Dionysios består hans apofatiske teologi av tre nivåer. Den katafatiske teologi tilskriver Gud alle attributter, deretter følger den negative teologis negasjon alle positive attributter. Begge posisjonene negeres imidlertid av et tredje nivå, hinsides både affirmasjon og negasjon. Dette nivået nærmer seg det guddommelige i bønn. Marion kaller dette tredje nivået for den tredje vei eller den høyeste vei.

The third way is played out beyond the opposition between affirmation and negation, synthesis and separation, in short between the true and the false. (..) The third way does not hide an affirmation beneath a negation, because it means to overcome their duel, just as it means to overcome that between the two truth values wherein metaphysics plays itself out. (..) Let it not be suggested that these negation restore, more or less subtly, disguised affirmations.²²¹

Derridas tidlige tolkning av negativ teologi møter kritikk også fra blant annet Kevin Hart. I tillegg til presiseringen av et siste negasjonsnivå, gjelder kritikken Derridas tolkning av begrepet *hyperousios*. Hart kaller Derridas lesning av Dionysios for preget av Aquinas’ tolkning. ”The prefix *hyper* has a negative rather than a positive force. To say that God is *hyperousios* is to deny that God is a being of any kind, even the highest or original being.”²²² Derridas syn på negativ teologi, ifølge denne kritikken, samsvarer med det vi tidligere har kalt

²¹⁷ Williams 2004: 199

²¹⁸ Derrida 1992: 73

²¹⁹ Derrida 1992: 90 (sitert etter oversettelsen i Caputo 1999: 44)

²²⁰ Marion 1999: 26

²²¹ Marion 1999: 26

²²² Hart 2000: 202

en moderat negativ teologi. Derridas syn er imidlertid mer nyansert, noe som fremkommer i hans svar på Marions kritikk gjengitt fra en konferanse på Villanova University i 1997.²²³ Her bifaller han Marions syn, og viser til sine tidligere tekster hvor han nettopp har søkt å fremheve det hos Dionysios som Marion kaller den tredje vei. "The paragraph I'm going to read has, in addition, the interest of defining a beyond that exceeds the opposition between affirmation and negation. In truth, as Dionysius expressly says, it exceeds the very position (thesis), and not merely curtailment, subtraction (*αφαίρεσις*). By the same token, it exceeds privation."²²⁴ Derrida viser til *MT 2* (1000B), som er den mest sentrale kilden for forståelsen av Dionysios' ulike negasjonsnivåer.²²⁵ Derridas syn kan tolkes som at den tredje vei i noen tilfeller er blitt benyttet som en super-affirmasjon, og at dette skyldes den tvetydige forståelsen av *hyper*, som både hinsides og mer enn.

Selv om motivasjonen bak en søken etter noe uendelig "hinsides være" er ulik hos Dionysios og den klassiske negative teologi generelt sammenlignet med post- og senmoderne filosofi, er i det minste forståelsen av språkets begrensninger fremtredende i begge tradisjoner. For Levinas er det førontologiske knyttet til møtet med den Annen, og det ubetingede ansvaret som møtet innebærer. "I værens sfære blir en åpenbart transcendens til en immanens, det over-ordentlige innlemmes i en orden, det Annet integreres i det Samme."²²⁶ Derridas anliggende kan også betraktes som delvis etisk motivert, spesielt hans senere arbeider, hvor negativ teologi står sentralt og utviklingen av begrepet "ubetinget gjestfrihet", med utgangspunkt i Levinas' forståelse av det betingelsesløse ansvar for den Annen.

Motivasjonen for Dionysios, og den klassiske negative teologi generelt, har sammenheng med en søken etter en måte å forholde seg til det guddommelige på. Den negative teologi er for ham en veiledning til liturgisk praksis.

²²³ Caputo 1999: 42

²²⁴ Derrida i Caputo 1999: 43 (Derrida henviser her til Derrida 1992)

²²⁵ *MT 2* "Now we should not conclude that the negations are simply the opposites of the affirmations, but rather that the cause of all is considerably prior to this, beyond privations, beyond every denial, beyond every assertion."

²²⁶ Levinas 1993: 66

Konklusjon

I de foregående kapitlene har jeg forsøkt å belyse hvordan Dionysios' negasjon av negasjonen inngår i hans apofatiske teologi. Dette radikale uttrykk for den guddommelige transcendens dreier seg både om spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet, og om relasjonen mellom Gud og skaperverket. Dionysios' systematisering av skillet mellom en apofatisk og katafatisk teologi relateres til en lære om skillet mellom Guds vesen (*ousia*) og energier (*energeiai*). I denne strukturen inngår den guddommelige manifestasjon eller progresjon (*proodos*) i skaperverket, og skaperverkets konversjon (*epistrofe*) tilbake til sitt opphav. Strukturen reflekteres i et guddommelig hierarki, manifestert som et ordnet kosmos, hvis endelige formål er skaperverkets guddommeliggjøring (*theosis*) ved deltakelse i de guddommelige energier.

Vi har sett at spiren til negativ teologi allerede finnes i de platonske dialoger slik de ble tolket av mellom- og nyplatonikerne. Dette gjelder spesielt det såkalte transcendensutsagn fra Platons *Staten* (*epekeina tes ousias*), frakjennelsen av alle attributter fra det første prinsipp (inkludert væren, erkjennelse og benevnelse) i *Parmenides* 1. hypotese, og demiurgens uutsigelighet i *Timaios*. Selv de første kirkefedrene siterte fra Platons dialoger, deriblant Clemens' referanse til *Timaios* 28C.²²⁷ Mellomplatonikernes gudsbegrep var i hovedsak uutsigelig, men i noen tilfeller også bare vanskelig å erkjenne, mens det første prinsipp radikale transcendens etableres først av nyplatonikerne. Proklos skiller mellom tre ulike negasjonsnivåer, inkludert negasjonen av negasjonen. I patristisk kontekst ser vi spiren til negativ teologi allerede hos alexandrinerne, noe som videreutvikles av kappadokierne. Kirkefedrenes første skille mellom Guds vesen og energi, og læren om Guds uerkjennbare vesen bidro til en formalisering av negativ teologi.

Vi har sett at negativ teologi før Dionysios skiller seg i to hovedgrupper hovedsakelig basert på graden av uerkjennbarhet av det første prinsipp, beskrivelsen av det transcendent i negasjoner og i hvilken grad også negasjonen negeres. Den moderate negative teologi kjennetegnes ved at negasjonen regnes som et korrektiv og et supplement til affirmasjonen. Negasjonen er delvis og midlertidig, den er sidestilt med og utfyller bekreftelsen. Dette negasjonsnivået er underordnet en bekreftelse av det guddommelige, og kan i streng forstand regnes som katafatisk. Vestkirkelig negativ teologi fra Thomas Aquinas og representanter fra

²²⁷ Clemens sitert i Hägg (2006: 155): "For both is it a difficult task to discover the Father and Maker of this universe; having found Him, it is impossible to declare him to all. For this is by no means capable of expression, like the other subjects of instruction, says the truth-loving Plato."

mellomplatonisk negativ teologi kan regnes som moderate apofatikere. Om de første aleksandrinske og kappadokiske kirkefedrene også hører med til denne gruppen er et spørsmål om hvilke kriterier som legges til grunn. Den radikale negative teologi er blitt karakterisert ved negasjon av negasjonen, som innebærer et skillet mellom negasjon og apofasis, og den negative teologis forrang fremfor den positive. Negasjonen av negasjonen er et uttrykk for det første prinsippets transcendens hinsides væren og erkjennelse. Dionysios oppfyller alle kriterier for å kunne kalles en radikal apofatiker, og regnes for den første representanten for det mest radikale uttrykk for negativ teologi i kristen kontekst. Dionysios knytter den apofatiske teologi til læren om Guds vesen og energier.

Vi har undersøkt hva negasjonen av negasjonen innebærer for spørsmålet om Guds vesen og erkjennbarhet, og i hvilken grad negasjonen av negasjonen innebærer en radikalisering av den negative teologi. Dionysios skiller mellom tre negasjonsnivåer, hvor de to øverste nivåene er spesielt relevante i denne sammenhengen; *afairesis* regnes som et korrektiv til affirmasjonen, og *apofasis* som negasjon av både negasjonen og affirmasjonen. De ulike negasjonene relateres også til ulike værensnivåer, fra sansbare til tenkbare ting, og til negasjonen av alt det foregående i et umulig forsøk på å uttrykke det transcendente. Alle attributter frakjennes Gud; både enhet og treenighet, erkjennbarhet og uerkjennbarhet, væren og ikke-væren, affirmasjon og negasjon og negasjonen av dem begge. Negasjonen av negasjonen er et uttrykk for Guds absolutte transcendens. Oppstigningen til negasjonen av negasjonen ender i stillhet, da selv det siste nivå av negasjon tilhører den konseptuelle verden.

Den guddommelige transcendens, som forsøkes uttrykt ved negasjon av negasjonen, inngår i og er et utgangspunkt for Dionysios' lære om Guds vesen og energier. Vi har sett at Guds transcendente vesen manifesteres i hans guddommelige energier. Gud kan på denne måten betraktes både som transcendent og immanent, uten at dette innebærer en polyteistisk eller panteistisk lære. Dionysios presiserer at Guds vesen og energier er vesenslike, da de guddommelige energier utgår fra Gud som hans virkekrefter, de er uskapte og representerer ikke en egen substans mellom Gud og skaperverket. Vi har sett at det i tillegg til en vesenslikhet også er en reell forskjell mellom Guds vesen og hans energier. Energiene er Guds manifestasjoner, Gud i relasjon til skaperverket. Mens Guds vesen i seg selv ikke er deltakbar, er de guddommelige energier deltakbare, de gir væren og muliggjør guddommeliggjøring. Det er grunnlag for å kalle distinksjonen mellom vesen og energi hos Dionysios for en reell (ontologisk) distinksjon, i samsvar med Tollefsens forståelse av distinksjonen, selv om det må tas et forbehold om at den senere mer systematiserte

”palamitiske” distinksjonen ble utformet som svar på utfordringer i sin egen samtid.²²⁸

Distinksjonen hos Dionysios dreier seg om Guds manifestasjon ved skapelsen og menneskets guddommeliggjøring ved deltakelse i det guddommelige, så langt det er mulig, og kan i denne betydningen betraktes som reell, i motsetning til formal.

Gud er for Dionysios *hyperousios* eller hinsides væren. Gud som *hyperousios* uttrykt ved negasjonen av negasjonen er blitt tolket som en super-affirmasjon. Jeg tolker imidlertid negasjon av negasjonen, eller hinsides (*hyper*) negasjonen som et uttrykk for umuligheten av å erkjenne den transcendent Gud i seg selv, hinsides væren og erkjennelse, og ikke som en super-affirmasjon, da en slik tolkning vil innebære en bekreftelse av at Gud likevel er en del av væren. En super-affirmativ forståelse faller inn under en moderat apofatisk teologi. Menneskets og hele skaperverkets mål er en forening med det guddommelige, så langt det er mulig. Foreningen med det guddommelige dreier seg om *agnosia* og en inaktivitet av all viten. Negativ teologi ender ikke opp i negasjoner, men i stillhet og bønn.

Vi har sett at den apofatiske og katafatiske teologi knyttes til den guddommelige progresjon og skaperverkets konversjon. Skapelsen kan i seg selv forstås om theofani, en guddommelig manifestasjon. Det guddommelige hierarkiet innehar en viktig plass i det dionysiske univers. Dionysios definerer hierarkiene flere steder, blant annet som en guddommelig orden, en forståelsesform og en aktivitet hvis mål er å nærme seg det guddommelige så langt det er mulig. ”In my opinion a hierarchy is a sacred order, a state of understanding and an activity approximating as closely as possible to the divine.” (CH III,1) Hierarkiet representerer et ordnet kosmos, hvor hele skaperverket inngår i et fellesskap. Hierarkiets mål er skaperverkets guddommeliggjøring ved realisering av skaperverkets natur bestemt av en guddommelig plan. Kosmos’ konversjon har også et etisk anliggende. Hierarkiet kan forstås som et fellesskap, der de ulike nivåene har et ansvar for underliggende nivåer ved formidling av det guddommelige lys. Mennesket er knyttet sammen med sine omgivelser i etisk forstand.

Det platonske eros blir transformert hos Dionysios. Eros sidestilles med agape, og kjærligheten er i første rekke guddommelig. Gud er både kjærlighet og guddommelig energi forstått som kjærlighetsbevegelse. Eros som guddommelig ekstase er et nytt aspekt, den ekstatiske kjærligheten forstås som Guds skapende prosesjon. Kjærligheten som guddommelig energi har en forenende kraft, og skaperverkets konversjon deltar i den samme guddommelige kjærligheten. Kjærligheten forstås som en sirkulerende bevegelse fra Gud,

²²⁸ Tollefsen 2000: 194

gjennom kosmos og tilbake igjen. "Just as through love God moves to create, so it is also through love that he works in creation to bring the latter to himself."²²⁹ Menneskets higen mot forening kan forstås som deltakelse i den guddommelige kjærligheten. "Ερωϑ, as a process of continuous motion and ascent, is the power enabling the creature to realize its αναλογία and so to become truly itself."²³⁰ Kjærligheten plasseres på samme nivå som det Gode og det Skjønne, og beskrives av Dionysios som mer grunnleggende enn væren. Om dette innebærer at det etiske er mer grunnleggende enn det ontologiske hos Dionysios er et av spørsmålene vi ikke har fått svar på i denne sammenhengen. Kjærligheten som prinsipp eller forutsetning for guddommelig bevegelse, betydningen av eros som guddommelig ekstase i relasjon til de guddommelige energier, er flere temaer som tilhører en videre undersøkelse av "den guddommelige kjærlighetens metafysikk" hos Dionysios.

Vi har sett hvordan det "dionysiske" spørsmål har endret seg fra å dreie seg om hans identitet og tidfesting av skriftene, til å dreie seg om hans filosofiske og patristiske forankring. Vi har videre sett at det er en generell enighet om at det finnes terminologiske likheter mellom enkelte nyplatonske prinsipper og de teorier man finner hos Dionysios, og at uenigheten dreier seg om likheten gjenspeiler en mer grunnleggende forankring i nyplatonismen. De ulike tolkningene får konsekvenser for hva som betraktes som Dionysios' anliggende. En ensidig søken etter forankring kan stå i fare for å overskygge verkenes innhold. En sammenligning med nyplatonismen kan peke på likheter utover det språklige, disse likhetene inngår imidlertid i en enhetlig lære som på flere områder skiller seg fra nyplatonismen. Dionysios' anliggende dreier seg om å tolke de hellige skrifter, og den filosofiske metode kan benyttes til dette formål. De dionysiske skrifter er det beste grunnlaget for å tolke hans radikale apofatiske teologi, en tilnærming som samsvarer med å ta hans originalitet og anliggende på alvor.

²²⁹ Golitzin 1994: 67

²³⁰ Golitzin 1994: 99

Bibliografi

- Armstrong, A. Hilary 1979A: "The Escape of the One" i *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London.
- Armstrong, A. Hilary 1979B: "Negative Theology" i *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London.
- Armstrong, A. Hilary 1990: "On Not Knowing too Much About God" i *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, Aldershot.
- von Balthasar, Hans Urs 1984: *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Volume II: Studies in Theological Style: Clerical Styles*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- Bradley, Arthur 2004: *Negative Theology and Modern French Philosophy*, Routledge, London.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold og Mattias Martinson (red.) 2003: *Negativ teologi. Historiska og filosofiska perspektiv*, Working Papers in Theology, Uppsala.
- Bulhof, Ilse N. and Laurens ten Kate 2000: *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York.
- Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (red) 1999: *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Caputo, John D., Mark Dooley and Michael J. Scanlon (red) 2001: *Questioning God*, Indiana University Press, Bloomington.
- Carabine, Deirdre 1992: "Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God" i Finan, Thomas og Twomey, Vincent (red.): *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press Ltd., Dublin.
- Carabine, Deirdre 1995: *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Peeters Press, Louvain.
- Carlson, Thomas A. 1999: *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Coward, Harold and Toby Foshay (red) 1992: *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany.
- Daniélou, Jean 1973: *Gospel message and Hellenistic culture. A History of early Christian doctrine before the Council of Nicaea, Volume Two*, The Westminster Press, Philadelphia.

- Davies, Oliver og Denys Turner 2002: *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, Jacques 1992: "How to Avoid Speaking: Denials" i Coward, Harold and Toby Foshay (red): *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany.
- Derrida, Jacques 1995: *On the Name*, Stanford University Press, Stanford.
- Dodds, E. R. 1963: *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford.
- Ekenberg, Anders 2003: "Apofatisk teologi hos Johannes av Damaskus" i Bråkenhielm, Carl Reinhold og Mattias Martinson (red.): *Negativ teologi. Historiska og filosofiska perspektiv*, Working Papers in Theology, Uppsala.
- Franke, William 2006: "Apophasis and the turn of philosophy to religion: From Neoplatonic negative theology to postmodern negation of theology" i *International Journal for Philosophy of Religion, Volume 60*.
- Frost, Tore og Egil A Wyller (red) 1974: *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Gersh, Stephen 1978: *From Iamblichus to Eriugena, An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, E. J. Brill, Leiden.
- Golitzin, Hieromonk Alexander 1994: *Et Introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to his Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Thessaloniki.
- Gregory of Nyssa 1978: *The Life of Moses*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York.
- Hart, Kevin 2000: *The trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*, Fordham University Press, New York.
- Henriksen, Jan-Olav 2003: "The Absence of God in the Presence of Desire. Patterns Pointing towards a Contemporary Negative Theology" i Bråkenhielm, Carl Reinhold og Mattias Martinson (red.): *Negativ teologi. Historiska og filosofiska perspektiv*, Working Papers in Theology, Uppsala.
- Henriksen, Jan-Olav 1999: *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*, Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Hägg, Henny Fiskå 1996: *Knowing the unknowable. Clement of Alexandria and the Origins of Christian Apophaticism*, Avhandling for dr. art.-graden, Universitetet i Bergen.
- Hägg, Henny Fiskå (red.) 2000: *Language and Negativity. Apophaticism in Theology and Literature*, Novus forlag, Oslo.

- Hägg, Henny Fiskå 2006: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press, Oxford.
- Law, David R. 1993: *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford.
- Levinas, Emmanuel 1993: *Den annens humanisme*, Thorleif Dahls kulturbibliotek, Aschehoug, Oslo.
- Levinas, Emmanuel 1996: *Totalitet og Uendelighed*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Levinas, Emmanuel 1998: *Underveis mot den annen*, Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo.
- Lossky, Vladimir 1976: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.
- Lossky, Vladimir 1983: *The Vision of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.
- Louth, Andrew 1981: *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford.
- Louth, Andrew 1989: *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman, London.
- Louth, Andrew 2000: "Dionysios the Areopagite and the Terminology of the Apophatic" i Hägg, Henny Fiskå (red.) *Language and Negativity. Apophaticism in Theology and Literature*, Novus forlag, Oslo.
- Marion, Jean-Luc 1991: *God Without Being*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Marion, Jean-Luc 1999: "In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology" i Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (red): *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Meyendorff, John 1983A: *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York.
- Meyendorff, John 1983B: "Introduction" i Palamas, Gregory: *The Triads*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Mahwah.
- Milem, Bruce 2007: "Four Theories of Negative Theology" i *Heythrop Journal*, Volume 48.
- Mortley, Raoul 1986A: *From Word to Silence I, The rise and fall of logos*, Peter Hanstein Verlag GmbH, Bonn.
- Mortley, Raoul 1986B: *From Word to Silence II, The way of negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag GmbH, Bonn.
- Nygren, Anders 1936: *Eros och Agape*, Verbum, Stockholm.
- O'Rourke, Fran 1992A: "Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius" i Finan, Thomas og Twomey, Vincent (red.): *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press Ltd., Dublin.
- O'Rourke, Fran 1992B: *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, E.J. Brill, Leiden.
- Osborne, Catherine 1994: *Eros Unveiled*, Clarendon Press, Oxford.

- Palamas, Gregory 1983: *The Triads*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Mahwah.
- Pelikan, Jaroslav 1987: "The Odyssey of Dionysian Spirituality" i Rorem, Paul: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York.
- Peperzak, Adriaan (red.) 1995: *Ethics as First Philosophy*, Routledge, New York.
- Perczel, István 2004: "The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The *Fourth Letter* in its indirect and direct text traditions" i *Le Muséon* Vol 78, Peeters Online Journals.
- Perl, Eric D. 2006: "Pseudo-Dionysius" i Gracia, Jorge J. E. og Noone, Timothy B. (red): *A Companion to the Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Plato 1925-1953: Bind v-vii, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Platon 1961: *Staten*, Bok 6 og 7, Hans Reitzels Forlag, København.
- Platon 1953: *Symposion*, Dreyers Forlag, Oslo.
- Platon 1981: *Faidros*, Aschehoug, Oslo.
- Platon 1984: *Parmenides*, Aschehoug, Oslo.
- Platon 1992: *Timaios*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Proclus Diadochus 1963: *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford.
- Proclus Diadochus 1987: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton University Press, New Jersey.
- Pseudo-Dionysius 1987: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, (overs. Luibheid og Rorem) Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York.
- Pseudo-Dionysius 1990-1991: *Corpus Dionysiacum*, 2 bind, red. Suchla, B. R., G. Heil og A. M. Ritter, De Gruyter, Berlin og New York.
- Rist, John 1985: "A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius" i *Platonism and its Christian Heritage*, Variorum Reprints, London.
- Rist, John 1992: "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the weakness of the soul" i Westra, Haijo Jan (red.): *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, E. J. Brill, Leiden.
- Rist, John 1999: "Love, Knowing and Incarnation in Pseudo-Dionysius" i Cleary, John J. (red.): *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot.
- Rorem, Paul 1993: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York.
- Rorem, Paul og John C. Lamoreaux 1998: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*.

- Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford.
- Saffrey, Henri-Dominique 1982: "New Objective Links Between the Pseudo-Dionysius and Proclus" i O'Meara, Dominic J. (red.): *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany.
- Schäfer, Christian 2006: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden.
- Sells, Michael A. 1994: *Mystical Languages of the Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Sheldon-Williams, I. P. 1967: "The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena" i Armstrong, A.H. (red.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Svenungsson, Jayne 2003: "Negativ teologi och postmodern filosofi" i Bråkenhielm, Carl Reinhold og Mattias Martinson (red.): *Negativ teologi. Historiska og filosofiska perspektiv*, Working Papers in Theology, Uppsala.
- Svenungsson, Jayne 2004: *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos/Pathos Nr 3, Glänta Produktion, Göteborg.
- Tatakis, Basil 2001: *Byzantine Philosophy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Tollefsen, Torstein 2000: *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor – A Study of his Metaphysical Principles*, Unipub forlag, Oslo.
- Turner, Denys 1995: *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- de Vries, Hent 1999: *Philosophy and the Turn to Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore og London.
- Whittaker, John 1984A: "Ἀρρητος και ακατανόματος" i *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London.
- Whittaker, John 1984B: "Ἐπέκεινα νου και ουσίας" i *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Variorum Reprints, London.
- Williams, J. P. 2000: *Denying Divinity. Apophasis in the Patristic and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, J. P. 2004: "Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor" i Evans, G. R. (red.): *The First Christian Theologians*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Wyller, Egil A. 1953: "Platon, eros og Symposion" i *Drikkegildet i Athen. Symposium*, Dreyers Forlag, Oslo.

- Wyller, Egil A. 1981: *Enhet og annethet. En historisk og systematisk studie i henologi I-III*, Dreyers Forlag, Oslo.
- Wyller, Egil A. 1984: *Den sene Platon. En studie i Platons henologi*, Tanum-Norli, Oslo.
- Wyller, Egil A. 1995: *Platon I. Grunnvisjonen og det Skjønne*, Spartacus Forlag og Andresen & Butenschøn, Oslo.
- Yannaras, Christos 2005: *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*, T&T Clark International, London.